BIBLIOTECA DI FILOSOFIA
DIRETTA DA ANTONIO ALIOTTA

L. LIMENTANI - A. MASNOVO - A. LEVI
M. MARESCA - G. DELLA VOLPE - E. P. LAMANNA

LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA IN ITALIA DAL 1870 AL 1920

LIBRERIA EDITRICE FRANCESCO PERRELLA
NAPOLI - CITTÀ DI CASTELLO
1928

INDICE

PREFAZIONE

—

Questo libro, che è l'estratto del fascicolo di Logos, *Gennaio-Giugno 1924, non vuol essere una visione sintetica della nuova filosofia italiana da un punto di vista unico, ma solo una guida analitica allo studio di essa con informazioni bibliografiche.*

Chi volesse orientarsi nel labirinto del nuovo pensiero italiano può trovare nel quinto volume del mio Sommario di Storia della Filosofia *(Napoli, Perrella) il filo d'Arianna che lo guiderà attraverso il cammino della filosofia italiana, che dal positivismo con una progressiva eliminazione d'ogni realtà trascendente giunge all'assoluta immanenza dell'idealismo attuale per ritornare poi insoddisfatto a una nuova affermazione della trascendenza.*

L'idealismo assoluto ormai declina verso il tramonto. Una nuova forma di realismo albeggia all'orizzonte. La crisi della guerra ha condotto molti spiriti verso l'irrazionalismo scettico-mistico, quando non li ha persuasi a rifugiarsi nella tradizione cattolica. Noi siamo fermamente convinti che è sterile ogni tentativo di ritorno al passato, perchè è negazione della storia; e crediamo che la speculazione, se vuol essere feconda, deve procedere sulla via tracciata dallo sviluppo del pensiero moderno. Un realismo che pretendesse ritornare all'immobilità delle essenze platoniche, che togliesse alla coscienza ogni efficacia reale nella costruzione del mondo della realtà e della verità, facendone solo una luce che rischiara ciò che è fatto ab aeterno; *un realismo insomma del tipo di quello che è l'ultima moda inglese, americana e tedesca, toglierebbe alla vita ogni significato, facendoci perdere le migliori conquiste della filosofia moderna. Ci auguriamo che il genio italiano rimanga immune da quella brutta moda e si mantenga sulla linea gloriosa del suo Rinascimento, che è affermazione dell'attività dell'uomo nel mondo concreto della sua esperienza. Contro il dogmatismo platonico, le sottigliezze scolastiche, le nebbie mistiche, le negazioni scettiche, contro tutti gli arbitrii della fantasia e della ragione a priori non vi è che un solo metodo sicuro, cioè l'esperimento storico delle nostre umane verità* (1).

Napoli, Novembre del 1928. A. ALIOTTA.

---

(1) Prego di perdonare qualche omissione. Una sopratutto debbo segnalarne: quella del nome di ANTONIO RENDA che per la finezza dei suoi studii di psicologia *(La dissociazione psicologica,* Torino, 1905; *Le passioni,* Torino, 1906; *L'oblio,* Torino, 1910), è tra i migliori positivisti. Nella seconda fase del suo pensiero il Renda si è accostato all'idealismo assoluto e alla filosofia dell'azione del Blondel col suo libro *La validità della religione,* Città di Castello, 1921.

IL POSITIVISMO ITALIANO

1. Introduzione. — 2. I primi positivisti. — 3. R. Ardigò. — 4. La scuola dell'Ardigò. — 5. La fortuna dello Spencer in Italia. Positivismo nelle scienze biologiche. — 6. Psicologia. — 7. Pedagogia. — 8. Etica. — 9. Filosofia della storia e della storiografia. — 10. Sociologia. Il materialismo storico. — 11. Filosofia del diritto. — 11. Filosofia delle scienze. — 13. La filosofia scettica. — 14. La filosofia dell'identità di S. Corleo e il fenomenismo di C. Guastella. — 15. Conclusione.

1. — Le difficoltà che s'incontrano in una rassegna del positivismo italiano dipendono, in primo luogo, dall'incerto significato del nome stesso, onde hanno potuto essere ugualmente designate come « positive », filosofie, delle quali sembrerebbe piú interessante mettere in luce le caratteristiche differenziali che non i tratti comuni. I positivisti non si definiscono come tali per la concorde adesione a una rigida dottrina, o per la collaborazione consapevole alla costruzione di un sistema ben determinato: si tratta piuttosto di un indirizzo metodico, di una forma mentale che impronta di sè non solamente la ricerca filosofica propriamente detta, ma l'intiero mondo della cultura. Il positivismo ripone e ricerca la verità nel fatto, intende la conoscenza come relativa, la esperienza come unica fonte del sapere e ultimo criterio della certezza, ritiene che la cognizione filosofica non sia diversa per natura dalla scientifica, e anche non possa se non prepararla e integrarla, assume di fronte ai problemi della metafisica un atteggiamento agnostico o semplicemente negativo, concepisce la natura come universale meccanismo, escludendone la teleologia e, pure affermando la irreducibile diversità della materia dallo spirito, non crede che da ciò rimanga spezzata la unità e interrotta la continuità del reale, interpetra il mondo dei valori come prodotto della evoluzione psicologica, e dei valori stessi domanda la spiegazione e la giustificazione alle leggi della psicologia.

Ma l'accordo — che può anche essere parziale — sopra questi principii non esclude la possibilità di svolgimenti molteplici e au-

tonomi, perchè i principii stessi valgon piuttosto a dirigere nella selezione e nella discussione dei problemi, che non ad anteciparne in concreto la soluzione: onde, chi voglia essere cronista esatto del vasto e vario movimento, si trova di necessità a ravvicinare pensatori che si sono reciprocamente ignorati e che proverebbero senza dubbio grande maraviglia di trovarsi messi insieme: particolarmente in Italia il positivismo è affermazione perenne della libertà filosofica, sì che sembra vano ogni tentativo di esprimerlo con una formula, e si manifesta la necessità di determinarne la fisionomia, considerando in modo distinto la operosità de' suoi seguaci. E tale necessità risulta ancora dal fatto che nella maggior parte dei positivisti italiani, sopra il gusto delle costruzioni sistematiche, ha prevalso la tendenza a esplorare determinati campi della indagine: e però limitarsi a registrare le concezioni generali del mondo e della vita, trascurando i contributi recati da più modesti studiosi alle scienze filosofiche speciali, equivarrebbe a dare del movimento una idea affatto inadeguata.

Inoltre, appunto perchè in alcune almeno tra le fondamentali assunzioni del positivismo possono, senza chiaro intendimento del loro più profondo significato, consentire anche quegli scienziati che sono affatto estranei agl'interessi speculativi, avvenne che si decorasse del nome di positivismo anche la loro afilosofia, che fu qualche volta, per dirla con Bruno, la loro filasofia, cioè una metafisica grossolana, ingenua sino alla inconsapevolezza, e di gran lunga peggiore di quella metafisica contro la quale il positivismo era sceso in campo: positivismo non può infatti essere ignoranza della tradizione metafisica e incapacità d'intenderne le ragioni, bensì dev'essere revisione critica dei postulati assunti e dei metodi tenuti dalla metafisica stessa. Eppure in un quadro sommario che aspiri a riuscire completo, anche queste manifestazioni di pensiero più povere di critica hanno il loro significato e debbono trovare il loro posto.

D'altra parte, in Italia, in questi ultimi anni, le fortune della filosofia idealistica, soprattutto nella sua forma attualistica, indussero i dissenzienti a costituire una fronte unica contro una dottrina che romanticamente presentava la filosofia, piuttosto come opera di fantasia e prodotto di subbiettiva ispirazione, che non come sistemazione di conoscenze vere: e il comune, se pur tutt'altro che uguale, atteggiamento di opposizione e di reazione, ebbe come conseguenza che tendessero a obliterarsi i caratteri differenziali del positivismo da altri indirizzi. A far la rassegna dei filosofi che pro-

fessano oggi di essere positivisti, si sarebbe indotti a conchiudere che i « quadri » non sono stati mai poveri come adesso: eppure mai come in questo momento è apparsa chiara la influenza del positivismo sopra la educazione mentale e la posizione dottrinale di quei pensatori che non si sono *ralliés* alla filosofia di moda.

2. — Il periodo storico che qui si considera, coincide con il cinquantennio dell'attività filosofica di R. Ardigò; questi, nato nel 1828 a Casteldidone, pubblicò nel 1870 « La psicologia come scienza positiva », segnandovi le linee fondamentali della sua dottrina, già preannunziata l'anno precedente, quand'egli era ancora prete, nella commemorazione di P. Pomponazzi — e morì a Mantova nel 1920, avendo atteso fin quasi all'ultimo giorno, all'opera sua di scrittore. Ma alla costruzione del sistema ardighiano erano precorse in Italia altre manifestazioni di pensiero positivistico.

Il sorgere e vigoreggiare della filosofia del fatto si lega in Italia come all'estero, a ragioni complesse, fra le quali prevalgono i maravigliosi progressi della scienza, nell'ordine così delle invenzioni come delle scoperte, il fervore degli studi storici, la reazione contro le intemperanze del pensiero metafisico, il disgusto dei sistemi dogmatici. Le origini prossime del movimento positivista sono da ricercare nella scuola di G. D. Romagnosi, dalla quale uscirono Giuseppe Ferrari e Carlo Cattaneo. Ma il Ferrari, rappresentante di un fenomenismo estremo che reca le tracce d'influenze discordi e tende a sboccar nello scetticismo, non orientò il suo pensiero verso il positivismo così decisamente come il Cattaneo: questi è comunemente riconosciuto come l'iniziatore del movimento e il più efficace banditore della dottrina, nel ventennio 1850-70.

Nel Cattaneo (1801-69), patriotta insigne, cittadino intemerato, scrittore magnifico, mente poliedrica, si manifesta l'interesse per la glottologia, la storia e la politica, la demografia, la economia e la organizzazione tecnica della industria e dell'agricoltura: ne' suoi scritti filosofici, non ammette conoscenza che non sia di fatti, e attribuisce alla filosofia una funzione sintetica rispetto alle altre scienze: raccogliendo la eredità del Vico, pone come fondamentale il problema dell'incivilimento: la civiltà è opera dell'uomo; ma l'Uomo dei metafisici è una finzione mentale, che non può adeguarsi alla varietà e alla concretezza del mondo umano; la psicologia individuale deve integrarsi nella psicologia sociale, o psicologia delle menti associate; mente non si dà, nè funziona e si forma se non in un giuoco di azioni e reazioni, che, poichè i conviventi operano uno sopra l'altro e ogni generazione scomparsa sopra le successive,

è a un tempo il fondamento della unità sociale e della continuità storica. La dottrina del Cattaneo s'intona al positivismo del Comte e all'umanismo del Feuerbach, sebbene si sia costituita in perfetta indipendenza dall'uno e dall'altro, e contiene germi che dovranno maturare nella filosofia dell'Ardigò (« Opere edite e inedite di C. C. », Voll. VI-VII).

Maestro acclamato e autorevolissimo nelle scienze storiche, Pasquale Villari (1827-1917), che aveva mostrato, nel « Saggio sull'origine e sul progresso della Filosofia della Storia» (1854), di risentir la influenza del Comte e del Mill, illustrò e favorì (« La Filosofia positiva e il metodo storico », 1865) l'indirizzo storico già prevalente nelle scienze morali, sostenendo che queste non avrebbero potuto fiorire come le scienze naturali, se non ne avessero fatto proprio il metodo, positivo o sperimentale.

La influenza esercitata dalla divulgazione della dottrina darwiniana, che apriva nuovi orizzonti agli studi biologici ed ebbe fra noi il suo apostolo più fervido in Giovanni Canestrini (« Antropologia » ² 1888 « La teoria dell'evoluzione esposta ne' suoi fondamenti ² » 1887 « La teoria di Darwin » 1887), è manifesta negli scritti di Salvatore Tommasi (1813-88), medico insigne che promosse il progresso delle scienze biologiche dallo stato metafisico allo stato positivo, e ammoniva i discepoli a porsi dinanzi ai problemi della natura, con l'animo sgombro da ogni apriorismo dottrinale e metodico. Il suo naturalismo è concezione della filosofia come organamento del sapere scientifico, è realismo rigoroso, che tende a identificarsi con il materialismo, e non meno rigoroso empirismo: è evoluzionismo che esclude da sè ogni teleologia (« Il naturalismo moderno» 1866 « Il rinnovamento della medicina in Italia » 1888). Positivista fu pure Arnaldo Cantani (1837-93), collega del Tommasi e suo successore nella clinica di Napoli.

3. — Il positivismo italiano non è tutto nella dottrina dell'Ardigò e della sua scuola: ma l'Ardigò ne è, per concorde giudizio, la figura più rappresentativa. Di lui gli undici volumi delle *Opere Filosofiche* rispecchiano il genio speculativo e l'animo candido e generoso, la fede inconcussa nel Vero e il culto operoso dell'ideale etico, celebrato nella esemplare austerità della vita. Il positivismo del Comte era stato giudicato impari, se pur non affatto insensibile, alla esigenza gnoseologica: nè questa era sodisfatta, in modo positivo, dall'Inconoscibile spenceriano, che rappresenta ancora una entità ontologica, onde si mantiene l'antitesi di sostanza e di fenomeno, e il fenomeno è un relativo che postula un Assoluto e trova alla

soglia di questo il proprio limite: il sistema dell'A. si forma fuori da ogni diretta influenza di queste dottrine, per la rivoluzione che lo studio delle scienze naturali opera nella sua mente, resa, da lunga consuetudine, familiare con i classici della teologia e della metafisica: il distacco dalle vecchie credenze non è definitivo, fin ch'egli non ha trovato la soluzione del problema gnoseologico, e non ha inteso come si possa spiegare la origine delle idee, senza ricorrere alla trascendente facoltà dell'intelletto. La posizione centrale assegnata alla teoria della conoscenza è la caratteristica più significativa del sistema dell'A. « Non è senza significato che il positivismo assuma in Italia, quasi al suo apparire coll'A., fisonomia spiccata di naturalismo sistematico affrontando subito il problema dell'infinito cosmico e traducendone la visione in una concezione organica dell'universo, e che in questa, come unicamente esteriore ed obiettiva non si acqueti, ma la integri subito colla ricostruzione sintetica dell'unità della coscienza, e invece che tener separata la questione gnoseologica dalla cosmologica trasfonda l'una nell'altra creando un nuovo concetto sì della natura, sì dell'esperienza, tale che l'una dall'altra non si separano se non per distinzione sopravveniente; questo non è il positivismo di Comte, nè quello di Spencer, è il positivismo di un popolo ove è indigeno il naturalismo del Rinascimento » (Tarozzi).

Il fatto è divino, i principii sono umani: ma il fatto primo e assolutamente certo, per la consapevolezza immediata che ne abbiamo, è il fatto di coscienza, la sensazione: la esperienza che sta a fondamento di ogni verità e che non si può tentar di trascendere senza trascorrere dal reale nel chimerico, è esperienza psicologica. Il monismo dell'A. che elimina ogni residuo di trascendenza, esclude come fantastica così la contrapposizione dell'oggetto al soggetto, come l'annichilazione dell'oggetto nel soggetto; e sfugge al pregiudizio del realismo ingenuo senza incorrere nei sofismi del soggettivismo radicale. La contrapposizione è fra termini di pensiero, fra gruppi di sensazioni: la sensazione afferma se stessa assolutamente, il conoscere non si deve che alla sua virtualità; ma la sensazione, e l'attività psichica in generale, ponendosi, si sdoppia in due mondi, per il doppio sguardo (diblemma psicologico) onde si compie da un lato la sintesi delle sensazioni interne (Autosintesi, Me), dall'altro, la sintesi delle sensazioni esterne (Eterosintesi, Non-Me): le sensazioni non sono per se stesse nè interne nè esterne, ma il differenziamento si opera, per la specificazione degli organi di senso e per il contrastare di attività stabili e costanti, ad altre accidentali

e intermittenti. La sensazione, in quanto tale, è solo quello che è essa stessa in se medesima; ma la reciproca integrazione delle sensazioni pertinenti a sensi diversi (le quali son tutte fra loro incommensurabili o reciprocamente trascendenti), converte la sensazione in percezione, aggiunge alla osservazione l'esperimento («Il fatto psicologico della percezione» 1882). Ed è un imperativo logico la sensazione, non soltanto in se stessa, in quanto conoscenza assoluta o posizione di se medesima, ma anche come percezione, o conoscenza relativa e posizione della propria causa: si definisce così la oggettività del sapere, mentre si evita l'errore di risolvere il soggetto nell'oggetto.

La conoscenza è relativa, ma non perchè abbia il suo termine antitetico in un Assoluto che trascenda la esperienza e figuri come possibile oggetto di una Mente sovrumana, bensì per quel rapporto d'irreducibilità che il pensiero stesso pone fra i propri termini sensibili, e che, come tale, è noto («L'Inconoscibile di H. Spencer e il positivismo» 1883). La materia non farà mai conoscere lo spirito, nè lo spirito la materia: ma la trascendenza così intesa, in senso affatto diverso dal tradizionale, non esclude la fondamentale unità, che è l'*indistinto* sottostante ai *distinti* (Me e Non-Me) che vi si costituiscono, collegandosi in un organismo logico unico.

«L'unità dell'indistinto sottostante alla molteplicità dei distinti, e la continuità del processo della duplice distinzione (spaziale e temporale) caratterizzano la concezione naturalistica del cosmo» (Marchesini). È una formazione naturale la psiche, e la legge della distinzione, che ne spiega l'essere e ne domina lo sviluppo, è legge di tutte le formazioni nelle quali si specifica la realtà: la preminenza e la priorità del problema gnoseologico rispetto a tutti gli altri problemi filosofici si esprimono nel fatto che appunto dallo studio del fenomeno cogitativo induttivamente si ricava il concetto della natura come indistinto, matrice onnigena inesauribile, infinita virtualità di successivi che si realizza nella infinità dei coesistenti. Il processo dall'indistinto al distinto è governato dalla legge del ritmo, la quale spiega come ogni formazione naturale debba sempre essere un ordine, malgrado le accidentalità proprie di ogni ordine dato, che è sempre l'effettuazione di uno tra infiniti altri possibili.

Per la universale ritmicità si ha infatti nella natura non il caso, ma la cosa e il fatto, il tipo e la legge, l'impero, dunque, della causalità; ma causalità non è forma *a priori* dello spirito, nè semplice successione che generi per abitudine l'attesa del riprodursi del pas-

sato; l'idea di causa è una formazione naturale endogenetica per l'esperienza subita dal mondo esterno, onde avvertendo costantemente una determinata successione, siamo costretti ad ammettere che il fatto precedente ha in sè una condizione e ragione di causare: ogni fatto, dunque, emerge in modo necessario dall'indistinto che lo determina. Ma, d'altra parte, la necessità non esclude il caso, perchè l'ordine si attua in seno all'universo che è infinito: onde il fatto può a un tempo dirsi, per la sua intrinseca necessità, equazione del determinato, e, per la imprevedibilità della sua determinazione necessaria, equazione dell'infinito: poichè l'indistinto non è un sistema chiuso, il distinguersi di uno o dell'altro ordine è casuale. Il determinismo non elimina dunque la casualità, nè semplicemente l'ammette come espressione della nostra ignoranza: ma la riconduce alla varietà infinita che è un positivo aspetto della realtà, non meno che la causalità: il caso è l'effetto prodotto per necessità naturale da una causa imprevedibile, assolutamente parlando, e quindi non assegnabile, o non fissata nella stessa natura, a motivo dell'infinità del suo principio, non solo nei momenti del tempo, che è senza limiti, ma anche negli elementi costitutivi, eccedenti ogni confine di spazio (« La formazione naturale nel fatto del sistema solare » 1877; la trilogia: « Il Vero » 1891 « La Ragione » 1894 « L'Unità della Coscienza » 1898).

E' una formazione naturale anche la filosofia, che non soltanto ha funzione coordinatrice e sintetica rispetto alle scienze, ma è la matrice perennemente feconda del sapere scientifico e dei problemi che alla scienza appartiene di risolvere. Come l'indistinto si specifica, per un processo di ascendenza dinamica, nei sistemi ritmici, corrispondenti a gradi sempre più alti di autonomia, così la filosofia si viene differenziando nelle discipline speciali che in essa si unificano e di essa risentono l'azione propulsiva (« Lo studio della Storia della filosofia » 1881 « Il compito della filosofia e la sua perennità » 1884).

Sopra i contributi recati dall'A. alle distinte scienze filosofiche non posso intrattenermi qui: basti ricordare come il suo realismo psicofisico e il prevalente interesse gnoseologico lo abbiano portato alla costruzione di un sistema di psicologia, dove la unità della coscienza figura come idea direttrice, e la critica del vecchio associazionismo prepara la teoria della confluenza mentale — come inoltre sovra basi fisiopsicologiche si eriga una concezione della vita morale, nella quale la impulsività della sensazione è assunta a spiegare la imperatività della idealità sociale antiegoistica (« La Morale dei

positivisti » 1879) — come, ancora, la morale s'integri in una sociologia che è piuttosto una filosofia del diritto, o lo studio della formazione naturale della Giustizia, intesa come forza specifica della società (« Sociologia » 1886) — come infine le dottrine fondamentali si coordinino e sbocchino in una pedagogia, che pone l'esercizio a fondamento così della educazione intellettuale come della educazione morale (« La Scienza dell'educazione » 1893).

4. — L'A., dal 1881 prof. di storia della fil. a Padova, fu un caposcuola, e fra i suoi discepoli vogliono essere ricordati in primo luogo il Marchesini, il Dandolo, il Tarozzi, il Ranzoli, il Troilo.

Giovanni Marchesini (n. 1868), prof. di ped. a Padova, fondatore e direttore della « Rivista di Filosofia, pedagogia e scienze affini » (1899-1908), illustrò la figura del Maestro e ne propagò la dottrina, elevandosi dalla esposizione acuta e fedele alla originale ricostruzione e rielaborazione (« La vita e il pensiero di R. A. » 1907 — « R. A. — L'uomo e l'umanista », 1922).

Il M. ha definito il positivismo dell'Ardigò come naturalismo umanistico e questa denominazione designa la duplice direzione nella quale egli stesso ha svolto la propria attività di scrittore, integrando felicemente il sistema, che rivela così nella varietà e la novità degli sviluppi la propria feconda vitalità.

Il naturalismo del M. si fonda sopratutto sul principio dell'unità come sintesi universale: egli concepisce la unità come continuità dinamica dei fatti fisico, biologico, psichico, postulando il « fatto minimo », come idea-limite, in armonia con lo stesso concetto della continuità nella eterogeneità, e spiegando con la impossibilità di depotenziarci la presunta inintelligibilità del trapasso, alla quale si devono le due estreme concezioni, idealistica e materialistica. La conoscenza, in quanto è determinata dal reale, in ordine al principio della continuità stessa ha un valore assoluto ed obbiettivo, non già puramente simbolico (« La crisi del positivismo e il problema filosofico » 1898 « Il simbolismo nella conoscenza e nella morale » 1901).

Umanistico è detto dal Marchesini il naturalismo dell'Ardigò, principalmente perchè riesce alla celebrazione della persona umana e dà fondamento razionale e positivo all'idealismo etico e alla dottrina dell'autonomia; negli ultimi libri del M., e non soltanto in quelli che hanno più diretta attinenza con la pedagogia (« L'educazione morale » 1914 « I probl. fond. dell'ed. » 1923 « Disegno stor. delle dottr. ped. [7] » 1922), si manifesta più che mai spiccata la sua eminente vocazione di educatore.

Anche per il M. la continuità non esclude, ma comprova l'autonomia del soggetto umano, come formazione naturale e pedagogica superiore, sulla quale si fonda il diritto a un orgoglio umano razionale come vera e propria virtù etica (« Il dominio dello spirito, ossia il problema della personalità e il diritto all'orgoglio » 1902). Sulla stessa autonomia si fonda il principio della tolleranza come rispetto della personalità nella sua costituzione specifica (« L'intolleranza e i suoi presupposti » 1909).

L'ideale è relativo alla personalità, ma pensato come assoluto acquista da ciò una particolare potenza utilizzabile pedagogicamente (« Le finzioni dell'anima » 1905). In esso, e nelle sue singole specie, si reintegrano le inclinazioni umane fondamentali, all'infuori d'ogni trascendenza metafisica, ch'è puramente simbolica (« La dottrina positiva delle idealità » 1914). Nella teoria del M. si ravvisa anticipata in alcuni de' suoi elementi più caratteristici e significativi la filosofia del « come se », che ha avuto in questi ultimi anni singolare fortuna e grande diffusione.

Giovanni Dandolo (1861-1908), prof. di fil. teor. a Messina, concepì il problema gnoseologico come problema psicologico, e lo fece oggetto d'indagine accurata e penetrante, rivelando rare attitudini all'analisi e alla rappresentazione della vita mentale. Tra fatti psichici e fatti fisiologici corre un rapporto unitario di correlazione: il fatto psichico non è il riverbero di un evento fisiologico, ma ha la sua specie caratteristica nella coscienza, che è autonoma, è un distinto che si pone assolutamente e del quale è artificioso e vano ricercare il perchè. I limiti dell'esperienza e del conoscere coincidono; e continuo è il processo dal senso all'intelletto, se pur non sia possibile risolvere senza residuo la conoscenza nella sensazione; ciò che è necessità di origine si conserva come necessità di sviluppo: la pura sensazione, unità indistinta, s'integra nella percezione, come l'appetito s'integra mercè la conoscenza nel desiderio, e mercè la ragione nella volontà. Contro il realismo ingenuo e l'idealismo dogmatico il D. afferma la relatività reciproca di soggetto e oggetto; il conoscere in generale, mentre si pone come fatto di coscienza, accenna alla necessità di un eterogeneo, d'un termine correlativo esteriore, distinto e in pari tempo inseparabile dal pensiero. Questo incontra nella esperienza un limite alla propria libertà: nella oggettività della percezione ha fondamento la oggettività della causa, della legge, della scienza. Contro la dottrina della scienza sostenuta dal Mach, il D., mentre riconosce la incommensurabilità della spiegazione scientifica con i fenomeni naturali, sostiene che fra questi

e quella intercede un vincolo, che è un adattamento speciale della intelligenza alle cose: il vero è adattamento conquistato dal pensiero sulla realtà naturale (« Le integrazioni psichiche e la percezione esterna » 1898 « Le integrazioni psichiche e la volontà » 1900 « La causa e la legge nell'interpretazione dell'universo » 1901 « Intorno al valore della scienza » 1907 « Studi di psicologia gnoseologica » 1905-7, oltre a numerosi altri saggi, soprattutto di psic. e di st. della psic.).

Giuseppe Tarozzi (n. 1866), prof. di fil. a Bologna, occupa in Italia, rispetto alla tradizione storica del positivismo sistematico, una posizione spiccatamente personale: è stato, e si è professato sempre, discepolo dell'Ardigò: e del positivismo infatti accetta il metodo e alcuni fondamentali postulati: la filosofia è anche ricerca, perennemente promossa dai risultati della scienza e dallo sviluppo del pensiero comune; scienza e filosofia si differenziano non per il metodo bensì per l'oggetto, e insieme tendono a un fine comune cioè alla obbiettività, la quale può essere raggiunta dallo spirito umano solo entro l'ambito della categoria quantitativa, onde ha grande valore filosofico lo sforzo di esprimere il qualitativo in termini quantitativi; la esperienza non è di atti ma di fatti; non è concreto se non ciò che è sicuramente determinabile nel tempo e nello spazio.

Ma la originalità del T. si è rivelata anzitutto nelle critiche alle quali egli sottopose il determinismo, ravvisando in questo un residuo metafisico e un elemento estraneo allo spirito del positivismo. Il suo indeterminismo, diverso da quelli del Boutroux, del Bergson, del Mach, congiunge le due concezioni del divenire e della spontaneità del fatto singolo, senza lasciarsi sedurre dal λόγος ἀργὸς del finalismo (« Della necessità nel fatto naturale e umano » 1896-7). Con l'indeterminismo si collega il realismo gnoseologico. Il principio che « la realtà è il fatto della esperienza » consente una soluzione esauriente della questione relativa alla determinazione qualitativa e quantitativa della realtà; ma non basta a dar fondamento alla persuasione della esistenza della realtà: la conoscenza è contingente, e però presuppone il reale come altro da se stessa, e implica l'idea della esistenza come incondizionalità dell'essere rispetto alla conoscenza; da ciò s'inferisce un reale, di cui tutte le determinazioni appartengono alla esperienza, tranne una, cioè la esistenza, che le si sottrae. Il reale così inteso sfugge a quella determinazione del finito che è propria della conoscenza razionale: e però è l'infinita varietà, che come tale non può essere se non

dinamica: infinito dev'essere dunque il principio dinamico dell'infinitamente vario in ciascun essere che l'esperienza ci presenta come determinato e finito. La contingenza della conoscenza, da un lato, giustifica la distinzione della conoscenza pura dalla conoscenza empirica e quindi il riconoscimento di leggi proprie del pensiero, dall'altro, ha in tale distinzione e nella esistenza di queste leggi la propria riprova. Nella conoscenza pura, intesa come conoscenza dell'autonomia dello spirito, consiste il fondamento gnoseologico e logico, dell'idealismo etico. Caratteri dell'idealismo etico sono la coscienza della libertà dello spirito, la responsabilità, l'impero effettivo dell'ideale. La libertà dello spirito, come rivelazione dell'infinito nella coscienza, e capacità che ha l'uomo di creare il regno della sua umanità morale, non esclude ma implica la obbligazione, l'impero dell'universale: l'antitesi che sussiste fra necessario e infinito, in quanto quello pone un limite che questo esclude, vien meno, infatti, nella necessità morale, e in essa soltanto, perchè in essa l'infinito si limita non negandosi, ma rivelandosi. La responsabilità, in quanto è correlativa alla obbligazione, è responsabilità non soltanto del male, ma anche del bene, in quanto è indipendente dalla obbligazione, trascende i limiti dell'attività del soggetto, onde questi tende ad assumere sopra di sè il carico del male della umanità intiera. Effettivo è l'impero dell'ideale, perchè esso come autonomia dello spirito, è, per natura sua, un fine: ma non può essere fine a se stesso, bensì presuppone un reale ateleologico che si offre come oggetto e materia al teleologismo in cui esso ideale si esplica; presuppone dunque, nell'ordine degli oggetti, la natura indifferente, nell'ordine dei valori, l'utile, il regno dell'interesse egoistico, in cui l'uomo a questa natura indifferente obbedisce. Moralità è spiritualità, e spiritualità è successiva trascendenza di fini gli uni rispetto agli altri.

Con il sentimento dell'infinito ha affinità profonda il sentimento estetico: l'estetica non determina una distinta regione dello spirito, ma si afferma sovrana, come espressione sintetica della *humanitas*. La pedagogia idealistica che risolve la educazione nell'autoeducazione, ripugna al senso comune: la educazione dev'essere spiritualistica, perchè promuovere negli educandi il loro valore propriamente umano, significa avviarli a pensare come vera vita la loro vita interiore.

Nonostante le ragioni profonde di dissenso, la dottrina del T. appartiene alla storia del positivismo italiano: il suo spirito fervido, aperto a interessi molteplici, non si ferma appagato sulle posizioni raggiunte, bensì è portato a rispondere con sintesi sempre più alte

e più vaste e logicamente meglio coerenti, all'esigenze poste dalla fede generosa e sincera nei valori umani; ma egli non ha mai dubitato che quella rivendicazione morale dell'energia dello spirito, che è nello spirito suo il bisogno fondamentale (Gentile), non sia appunto il programma che il positivismo propone a se stesso e ha virtù di realizzare (Del T., che finora non ha divulgato in modo sistematico tutte le idee qui accennate, vedi: « La coltura intellettuale contemporanea » 1897 « Ricerche intorno ai fond. della certezza raz. » 1899 « Menti e caratteri » « La virtù contemporanea » 1900 « Idee di una scienza del bene » 1901 « Il contenuto mor. della libertà del n. tempo » 1911 « L'educazione e la scuola » 1918-21 « Note di estetica sul Par. di Dante » 1922).

Anche Erminio Troilo (n. 1874), prof. di fil. a Padova, operoso cultore della st. della fil. (« La dottrina della conoscenza nei mod. precursori di Kant » 1904 » B. Telesio » 1910 « La fil. di G. Bruno » 1914 « Figure e studii di st. della fil. » 1918), manifesta, nella esposizione delle sue vedute teoretiche, il travaglio perenne di uno spirito che si cerca: tutta la sua feconda attività di scrittore è infusa di pathos profondo. Egli riferisce a un'antitetica che si rivela fondamentale nell'attività dello spirito, il perenne avvicendarsi dei due indirizzi, positivistico e idealistico: e tende a uscirne con una dottrina, che superando la unilateralità delle contrastanti vedute, integri il positivismo con una sua propria costruzione teoretica (« Idee e ideali del Pos. » 1909 « Il Pos. e i diritti dello spirito » 1912). Il suo atteggiamento di calda simpatia per il sistema dell'Ardigò non gli vieta di criticarne il concetto dell'Indistinto psicofisico, nel quale ravvisa una pericolosa concessione al dualismo; d'altra parte, il fenomenismo puro riesce a una finale identificazione con il soggettivismo idealistico: a questi indirizzi egli oppone lo schietto Monismo ontologico, la necessità dell'Essere come Dato primo assoluto, assolutamente autonomo. Monismo ontologico, ma, d'altra parte, dualismo gnoseologico: nell'Essere, includente in sè quella forma della Realtà ch'è lo Spirito, la legge è l'Unità: nel Conoscere, il quale altro non è che funzione, la legge è la Dualità: così organicamente si compongono Immanenza e Trascendenza, spoglie di ogni residuo metafisico. Ogni filosofia, come espressione integrale teoretica e pratica dello spirito, è filosofia morale, pedagogia dello spirito umano: *Philosophia sive Vita*: la filosofia che non deve limitarsi a interpetrare il mondo e deve mutarlo, trapassa in storia (« Filosofia, vita, modernità » 1906 « La conflagrazione » 1918).

Il positivismo del Troilo si determina come Realismo Assoluto: e un Realismo assoluto è anche la dottrina di Cesare Ranzoli (n. 1876), prof. di fil. teor. a Genova. L'oggetto della conoscenza non è nè una imagine dell'oggetto esterno, nè una creazione del soggetto, bensì lo stesso oggetto che conosce se stesso, e, conoscendosi, si pone come identico a sè e come diverso da sè, come conoscente e conosciuto, come spirito e come natura (« L'idealismo e la fil. » 1920). Porsi come natura significa rappresentarsi e « distendersi » in quei rapporti spaziali e temporali che risultando dalla mutua irreducibilità degli elementi della conoscenza, e quindi del reale, si possono definire come la visione panoramica che il reale ha di se stesso (« Teoria del tempo e dello spazio » 1923). Lo spirito costituisce il ritmo supremo dell'esistenza, ossia il limite di quel processo d'individuazione che rappresenta la legge fondamentale della realtà: legge che non ha nulla in sè di finalistico, ma esprime al contrario la fusione del caso con la causalità (« Il caso nel pensiero e nella vita » 1913). Queste idee sono espresse dal R. in una prosa ch'è sovente un modello di stile filosofico: anche di lui può dirsi, come del Dandolo, che la natura sobria dell'ingegno si riflette nella composizione nitida e organica delle dottrine, ma non vieta di avvivarne efficacemente la espressione con imagini colorite e vaghe.

5. — Il Ranzoli, in un pregevole saggio sopra « La fortuna di E. Spencer in Italia » (1904), ha dimostrato che il positivismo nostro mosse i suoi primi passi sotto la sola guida del Comte e del Littré, ma se n'è staccato ben presto, attratto dalle ampie formule della filosofia spenceriana, che meglio si accordavano con la natura del nostro ingegno e delle nostre tradizioni filosofiche, rappresentate non soltanto dal naturalismo del Rinascimento, ma anche da quel filone solitario di filosofia sperimentale che si continua ininterrotto attraverso il Sette e l'Ottocento: il positivismo dello Spencer, meglio di quello del Comte, aiutò l'ingegno italiano a ritrovare se stesso: l'Italia di platonica che era, divenne spenceriana, passando per lo hegelismo: fra questo e il positivismo è l'abisso, ma la scuola hegeliana, dalla quale uscirono alcuni fra i primi positivisti (Marselli, Villari, Angiulli) annovera anche pensatori (basti ricordare il Fiorentino) che, rimanendo sul terreno dello hegelismo, riconobbero, nei limiti della filosofia della natura, il valore del principio della evoluzione. E il positivismo italiano fu, per molta parte, evoluzionistico: il fascino esercitato sopra le menti dalla idea di evoluzione trae il sacerdote giobertiano Gaetano Trezza (1827-92), bene a ciò preparato dagli studi storici filosofici religiosi, a convertirsi a

una intuizione naturalistica, della quale egli fu il poeta piuttosto che il filosofo: le sue idee si organizzarono («La critica moderna» 1874) intorno ai due concetti, della relatività di tutti i fenomeni, onde natura e storia gli appaiono come una serie di trasformazioni perenni — e della immanenza delle leggi cosmiche che sottrae la natura e la storia all'intervento e all'arbitrio delle volontà trascendenti (Melli).

La sintesi spenceriana trovò largo consenso fra gli scienziati: minor favore incontrò la dottrina dell'Inconoscibile, combattuta, per opposte ragioni, da hegeliani e da neo-criticisti, da spiritualisti e da positivisti; ma è manifesta la influenza dello Spencer sopra quel movimento di pensiero che ebbe per organo la «Rivista di filosofia scientifica» (1881-91), fondata e diretta da Enrico Morselli (n. 1852), prof. di psichiatria a Genova. L'opera di lui è soprattutto notevole per lo sforzo assiduo di richiamare i filosofi alla scienza e gli scienziati alla filosofia, combattendo la metafisica antiintellettualistica, e reagendo contro lo spirito antifilosofico, manifestato o anche ostentato da molti scienziati puri. Il M. rappresentò autorevolmente una filosofia monistica ed evoluzionistica, consapevole della propria funzione sintetica e non ignara delle proprie intime difficoltà, ma da ciò indotta non a cedervi bensì a superarle — e una psicologia che si rende conto dei limiti, ma anche del valore del metodo introspettivo («La fil. mon. in Italia» 1887 «Id. id.» 1904 «L'evoluz. monistico nella conosc. e nella realtà» 1889 «Il darwinismo e l'evoluzionismo» 1891 «La psic. scient. o pos. e la reaz. neo-ideal.» 1906 ecc.). Classiche sono le ricerche biopsicosociologiche del M. sul suicidio (1879).

Anche a dire del M. («C. L. e la fil. scient.» 1906), Cesare Lombroso (1836-1910), prof. di antrop. crim. a Torino, non fu un filosofo: la sua *Weltanschauung* è schiettamente materialistica, la sua psicologia è puro somatismo; ma se si pensa quanta luce è derivata dalle indagini ch'egli compì o promosse, alla conoscenza delle manifestazioni psicologiche anormali o supernormali; se si considera quante idee, accolte, quand'egli le mise in circolazione, come scandalose o ridicole, sono diventate, quasi insensibilmente, elementi vitali della comune cultura e hanno agito sopra la costituzione della nostra coscienza morale: se infine si pensa alla influenza che la sua antropologia criminale, ispirata a un rigoroso determinismo bio-sociologico, ha esercitato in tutto il mondo sopra la legislazione penale è debito di giustizia ricordare l'attinenza dell'opera di lui e de' suoi discepoli, con il movimento

della filosofia scientifica (« L'uomo delinquente » 1878 « L'anthrop. crim. » 1891 « L'uomo di genio » 1888 « Nuovi studi sul genio » 1901-2). Alla negazione del libero arbitrio e alla fondazione di una dottrina della imputabilità penale non costituita sopra la responsabilità morale, diede opera, con altri, Enrico Ferri (n. 1856), fondando quella scuola del diritto penale, o piuttosto della criminologia, che fu detta positiva, e che propugnò lo studio e la considerazione non del delitto, ma del delinquente.

Il Lombroso diffuse in Italia (1869) « La circolazione della vita » di Jacopo Moleschott (1822-93): questo libro, nel quale il fisiologo olandese, prof. a Torino, sostenne le proprie vedute materialistiche, ebbe parte notevole nella ispirazione della dottrina lombrosiana. Al materialismo aderirono o per lo meno inclinarono molti fra i cultori delle scienze biologiche: e un tale indirizzo è manifesto nelle ricerche psico-fisiologiche del tedesco J. Maurizio Schiff (1823-96), prof. di fisiologia a Firenze (« Sulla misura della sensaz. e del movimento » 1869 « La fisica nella filosofia » 1875), del suo discepolo, il russo Alessandro Herzen (1839-1906: « Fisiol. e psicol. » 1878 « La condizione fisica della coscienza » « Della nat. dell'attività psich. » « Il moto psich. e la coscienza » 1879) che nell' « Analisi fisiologica del libero arbitrio umano » (2ª. ed., 1870) illustrò il doppio determinismo, organico e sociologico, delle azioni umane; e dell'antropologo Giuseppe Sergi (n. 1841), già prof. a Roma (« Elem. di psic. » 1879 « L'origine dei fenomeni psichici » 1885), studioso anche di problemi pedagogici (« Per l'educazione del carattere » 1884 « Educazione e istruzione » 1892). Le vedute del Sergi furono impugnate dall'antropologo Ettore Regalia (1842-1914), sostenitore della tesi che il dolore è l'antecedente costante e immediato di ogni azione (saggi vari, cinque raccolti nel vol. « Dolore e azione » 1916). Un altro antropologo, Tito Vignoli (1827-1915), coltivò la psicologia comparata (animale e etnografica) e genetica (« Peregrinazioni psicologiche » 1895).

L'esclusivismo psicologico nella spiegazione delle malattie mentali e le ragioni filosofiche che sono poste a suo fondamento furono combattuti dal grande clinico Augusto Murri (n. 1841; « Nosologia e psicologia » 1924).

6. — Non si staccò dall'indirizzo materialistico Gabriele Buccola, il quale a Reggio Emilia — dove sotto la direzione di Augusto Tamburini, e più recentemente di Giuseppe Guicciardi, ebbero grande impulso la psicopatologia e la freniatria — avviò ricerche psicometriche che ebbero larga eco anche all'estero (« La legge del tempo

nei fenomeni del pensiero » 1883). Ma scarso è il contributo direttamente recato dai filosofi positivisti alla psicologia con ricerche sperimentali, alle quali attesero prevalentemente seguaci di altri indirizzi o studiosi estranei alla milizia filosofica. Allo studio sperimentale delle emozioni contribuì poderosamente Angelo Mosso, prof. di fisiologia a Torino (1846-1910: « La paura » 1884 « La fatica » 1891), studioso anche di problemi educativi, il quale aderì alla teoria Lange-James: a lui e alla sua scuola (particolarmente al lombrosiano Mariano Luigi Patrizi, prof. di fisiologia a Modena) è dovuto il primo impulso alle ricerche di psicologia applicata ai problemi sociali e del lavoro (psicotecnica). Il nome del Patrizi è legato anche a tentativi d'interpretazione delle opere d'arte con il sussidio della psicologia positiva (« Saggio psico-antropol. su G. Leopardi » 1895 « Il Caravaggio e la nuova crit. d'arte » 1921) (1).

Zaccaria Treves, scolaro del Mosso, contribuì alle stesse ricerche (per es. con studi sopra le relazioni fra emozioni e lavoro muscolare) e particolarmente coltivò le applicazioni della psicologia alla pedagogia e alla tecnica scolastica, portando modificazioni alla scala metrica del Binet. Al problema della valutazione della intelligenza, e inoltre agli studi di psicologia e pedagogia dei deficienti (« Educazione dei deficienti » 1915) si dedicò Sante De Sanctis, prof. di psicol. a Roma (n. 1862), autore anche di apprezzate ricerche sopra i sogni (1899). Benemerito della pedagogia correttiva è G. C. Ferrari, direttore dal 1905 della *Rivista di Psicologia*.

Angelo Brofferio (1846-94), prof. di st. della fil. a Milano (« La filosofia delle Upanishadas », postumo), esercitò la propria attività nella sistemazione della psicologia e, sopra saldo fondamento psicologico, della gnoseologia positivistica: si propose il problema della classificazione delle specie della cognizione, come propedeutico rispetto al problema dell'origine, razionale o sperimentale, della cognizione, e ridusse le intuizioni, per le quali la esperienza è resa possibile, alla intuizione fondamentale del numero (unità e molteplicità), la quale s'integra in quelle della quantità (intensità) e della qualità; ma di quella intuizione egli illustrò la natura sperimentale:

---

(1) Scarso è il contributo recato dai positivisti, alla estetica: oltre all'antropologo Paolo Mantegazza (1831-1910) professore a Firenze (« Epicuro » 1891-2), autore anche di molto fortunati studi sulle emozioni, si può appena ricordare Mario Pilo (« Estetica » 1894 « Psicologia musicale » 1904) e Adelchi Baratono (« Sociol. estetica » 1899): quest'ultimo, autore anche di lodati « Fondamenti di psicologia sperimentale » (1906) ha coltivato poi di preferenza la pedagogia, con indirizzo criticistico.

il preteso *a priori* non è se non la esperienza accumulata della razza. Il positivismo affermando, in contrasto con il materialismo degli scienziati, la relatività della cognizione e precludendosi la via alla ricerca della realtà assoluta, lascia la possibilità di fondare sovra prove morali la credenza nella esistenza di Dio e di appagare la invincibile aspirazione alla immortalità. Il B. ravvisò poi nelle esperienze spiritiche la verificazione sperimentale di quelle ipotesi che aveva da prima accolte per volontà di credere (« Le specie dell'esperienza » 1884 « Man. di psic. » 1889 « Per lo spiritismo » 1891).

Anche Ettore Galli, lib. doc. a Padova, pone a fondamento della filosofia la psicologia, analitica e genetica: origine del conoscere è il sentire, che è fatto biologico. Le leggi della ragione sono le leggi dell'apprendere; e si apprende quando un fatto di sentire - secondo una legge dinamica universale - si fonde, in ciò che ha di comune, con virtualità di sensazioni anteriori: tale processo si ripete in tutte le operazioni del pensiero. La realtà è tutta relativa al conoscere, e quindi al sentire: dal sentire nascono così l'io come il non-io. E il sentire è anche base della morale. La vita, la quale per conservarsi e integrarsi suggerisce agli uomini la collaborazione e la divisione del lavoro, ha nel dovere un mezzo che poi agli effetti pratici vien postulato come fine delle azioni. E al dovere s'informa anche la educazione, in quanto è mossa dall'esigenze della vita (« Nel regno del conoscere e del ragionare » « Alle radici della morale » « Nel dominio dell'io » 1919 « Alle soglie della metafisica » 1922).

7. — Dell'attività esplicata dall'Ardigò, dal Marchesini, dal Tarozzi come pedagogisti, già si è fatto cenno. L'indirizzo positivistico ebbe, in generale, grande influenza sopra la scienza della educazione: e si onora anzitutto del nome di Aristide Gabelli (1830-91), che professò un positivismo agnostico, combattendo le degenerazioni materialistiche; ma più che ai problemi speculativi, volse la mente ai problemi della pratica: propugnò l'applicazione del metodo sperimentale alle scienze morali, e delineò un'etica utilitaria, fondata sopra l'amor di sè, distinto dall'amor proprio (« L'uomo e le scienze morali » 1869). Esplicò la sua missione socratica (Credaro) con la diagnosi severa — condotta da un punto di vista rigidamente conservatore — dei mali morali del popolo italiano e con la indicazione del rimedio, che doveva consistere in una educazione diretta a formare le teste, a bandire l'artifizio, il verbalismo, la retorica, ad assumere come elementi integranti del carattere idee chiare verificate al paragone della esperienza: il miglioramento morale è indissolubilmente legato al progresso intellettuale: non sussiste contraddi-

zione tra il fine umanistico e l'indirizzo realistico della educazione («Il metodo d'insegnamento nelle scuole elementari d'Italia» 1880 «Riordinamento dell'istruzione elementare. Relazione, Istruzioni e programmi» 1888 «L'istruzione in Italia» 1891).

Andrea Angiulli (1837-90), prof. di ped. a Napoli, reagisce contro l'imperante hegelismo con un sistema, ispirato alla fede nel valore teoretico e sociale della scienza positiva, che è legata con la filosofia da un vincolo d'interdipendenza: ripudia l'Inconoscibile e ammette la possibilità, per la virtualità dell'astrazione, di una metafisica critica e scientifica, evoluzionistica e relativistica. La dottrina della evoluzione cosmica informa di sè anche la morale scientifica progressiva (migliorismo), la quale s'integra con la cosmologia in una religione nuova: l'A., determinista, ammette negl'individui anche il determinismo dell'ideale. Ma l'ideale non si realizza se non nella e per la educazione, intesa non come semplice adattamento alle condizioni esistenti, ma come preparazione a nuove conquiste. Tutti i problemi sociali s'incontrano nel problema pedagogico, che dev'essere risolto teoricamente con la costituzione della pedagogia sopra fondamento scientifico e filosofico, praticamente con l'attuazione sua negli ordini della scuola e della vita. Liberale in politica, l'A. rivendica allo Stato il diritto, che è dovere, d'impartire la educazione nazionale e la istruzione obbligatoria e laica. L'incremento della cultura femminile deve render possibile che si armonizzino, nella scienza, la educazione domestica e la pubblica. La istruzione scientifica deve in tutti i suoi gradi essere animata da spirito filosofico («La Filosofia e la ricerca positiva» 1868 «La Ped., lo Stato e la Famiglia» 1876 «La Fil. e la Scuola» 1888).

Pietro Siciliani (1835-85), prof. di ped. a Bologna, aspirò a una sistemazione del positivismo italiano, sulla traccia di Galileo e del Vico e in armonia con l'evoluzionismo («Sul Rinnovamento della Fil. pos. in Italia» 1871). La sua pedagogia ha a fondamento la storia della educazione e ne ricava i due principii della dignità intrinseca della «santa» personalità umana, e dell'autodidattica («La Scienza nell'Educ.» 1879 «Rivoluzione e Ped. moderna» 1882).

Nicola Fornelli (1843-1915), prof. di ped. a Napoli, contribuì a diffondere in Italia la dottrina herbartiana («Studi herbartiani» 1913), la quale tuttavia dovette la sua maggiore fortuna fra noi all'opera di Luigi Credaro («La Ped. di G. F. Herbart» 1900): ebbe vivo il senso della importanza del problema pedagogico nello Stato liberale e propugnò la laicità della scuola che deve trovare nella scienza il proprio centro. La misura dell'esigenze che si pongono

sopra il fanciullo dev'essere ricavata dalla considerazione non della sua costituzione psicologica, ma della finalità civile della educazione. La volontà è determinata, ma tra i fattori che la determinano è compresa anche la individualità: e in ciò la responsabilità trova il proprio fondamento. Fu sostenitore, nella istruzione secondaria, di un temperato classicismo (« Educazione moderna » 1884 « L'Insegnamento pubblico ai tempi nostri » 1881 « L'adattamento nell'educazione » 1891).

Saverio Francesco De Dominicis (n. 1846), già prof. di ped. a Pavia, si è ispirato ai principii dell'evoluzionismo e del darwinismo (« La dottrina dell'evoluzione » 1878-81); ha determinato, in base alla esperienza naturalistica e storica, i fattori, le leggi, i fini della educazione, il fondamento e i limiti della sua efficacia, acutamente analizzando la vita interna della scuola (« Scienza comparata della Educ. » 1907-13), e ha esercitato grande influenza (« Linee di Ped. elem. » 1896) sopra la formazione dei maestri.

Giovanni Antonio Colozza (n. 1857), prof. di ped. a Palermo, concepisce non diversamente dal suo maestro Angiulli la scienza della educazione nel sistema della filosofia scientifica ed evoluzionistica (« Saggio di Ped. comparata » 1885 « La Ped. nei suoi rapporti con la Psic. e le Sc. Soc. » 1903): ma ha temprato il forte e indipendente ingegno nell'analisi psicologica, nella ricerca del fondamento psicologico della pedagogia, nello studio di problemi educativi e didattici, nella revisione di concetti comunemente accolti senza discernimento critico: dal ripensamento originale della dottrina del Rousseau ha tratto conforto alla fede nella virtù del metodo attivo; ha risposto negativamente al quesito se esista la educazione dei sensi (« Il giuoco nella psic. e nella ped. » 1895 « Del potere d'inibizione » 1898 « La meditazione » 1903 « Questioni di Ped. » 1911 « Il metodo attivo nell'*Emilio*. Ripensando l'*Emilio* » 1912 « La matematica nell'opera educativa » 1915).

Guido Della Valle (n. 1884), prof. di ped. a Napoli, studiò la formazione dell'autocoscienza, nel riguardo della forma e del contenuto (« La Psicogenesi della coscienza », 1905): ma prevale nell'opera sua il gusto delle vaste costruzioni. La vita umana dà materia alla indagine sperimentale del lavoro mentale (che è sempre un mezzo), e alla indagine speculativa del Valore (che è sempre un fine): donde due dottrine pure (Psicoenergetica, Axiologia) e due dottrine applicate (Psicotecnica, Teleologia). Il D. V. può dirsi positivista, quando ricava « Le Leggi del lavoro mentale » (1910) per induzione da esperienze, anche originali, e ravvisa nella pedagogia sperimentale un

capitolo della psicotecnica (come la ped. fil. è un capitolo della teleologia). Ma la sua axiologia realistica lo allontana dal positivismo. I Valori (esistenziali, logici, estetici, morali, economici) sono rivelati ma non contenuti dalla coscienza: sono il prodotto di una sintesi *a priori*; possono esser creduti, ma non dimostrati; sono assoluti, trascendenti, cioè indipendenti da ogni singola mente e validi potenzialmente, anche se non intuiti empiricamente da alcuno. Si unificano oggettivamente nella Realtà assoluta trascendente (Dio), soggettivamente nella coscienza generica assoluta. L'educazione consiste nella creazione e acquisizione delle varie classi di valore (« Teoria Gen. e Formale del Valore, come fondamento di una ped. fil.: Vol. I. Le premesse dell'Axiol. pura » 1916).

Maria Montessori (n. 1870) ha coltivato l'« Antropologia pedagogica » (1910), ma il suo nome è soprattutto legato alle Case dei bambini, che hanno avuto ampia diffusione anche all'estero e nelle quali il principio di spontaneità è portato alle sue estreme applicazioni (« Il met. della ped. scient. applicato all'educ. inf. nelle Case dei bambini » 1910 « L'autoeduc. nelle sc. elem. » 1916 « Manuale di ped. scient. » 1920).

Giacomo Tauro (n. 1873), lib. doc. a Roma, autore di un lodato profilo del Pestalozzi (1907), ha propugnato il metodo positivo ed evoluzionistico nella ped., scient. e filosofica, della quale ha delineato un piano sistematico (« Introd. alla ped. gen. » 1906): ha studiato « Il probl. della coltura nelle sue attinenze con la scienza e con la scuola » (1911), ha affrontato questioni di ped. applicata, relative alla educaz. intellettuale (« L'unità mentale e la concentraz. della istruz. » 1907) e alla formazione del maestro (« La preparaz. degl'insegnanti elem. e lo studio della ped. » 1920), ha, infine, assunto il silenzio a oggetto di analisi psicologiche e di ricerche storiche accurate, fermandosi a considerare il silenzio interiore come mezzo e processo dell'autoeducazione (« Il Silenzio e l'Educazione dello Spirito » 1922).

Per Raffaele Resta (n. 1876), lib. doc. a Roma, realtà propria del vivere umanno è non l'errare a caso in balia delle contingenze (attualità ,ed eterogenesi dei fini), ma la conformità dei risultati complessivi a un piano di svolgimenti progressivi (persistenza, e omogenesi dei fini). Occorre perciò (ed è tendenza dell'uomo) una forma o norma di vita, per la progressiva riduzione dell'ordine naturale e attuale dello sviluppo umano, secondo l'ordine ideale o finale della vita. Una tale forma o legge delle realizzazioni umane è la educazione: e questa è, da un lato, inerente al vivere umano, ma

si rivela anche, dall'altro lato, specifica cioè distinta e originale, in quanto si definisce come legge di maestria, cioè come il farsi maestro e far da maestro, mediante una progressiva azione di corrispondenza delle potenzialità ed inclinazioni del soggetto (ordine attuale) alle finalità della vita (ordine finale). La educazione è dunque attività di sforzi perfettivi possibili (legge di convenienza progressiva) che si trasformano in abilità o autonomia (legge di maestria) del soggetto nei fini della vita: suo modello dev'essere la personalità più saldamente autarchica (l'autonomia) nella migliore realizzazione dell'ordine ideale (l'eunomia) « L'anima del fanciullo e la ped. » 1908 « I probl. fond. della ped. » 1911 « Trattato di Ped. I » 1919 « L'educaz. del geografo » 1922.

8 — Il carattere umanistico della morale dei positivisti è stato già rilevato. Paolo Raffaello Troiano (1863-1909) prof. di fil. mor. a Torino, studioso benemerito dell'etica greca, definì come umanismo la sua filosofia: umanismo critico e integrale, distinto dall'umanismo pragmatistico, perchè tien separate le categorie gnoseologiche e quelle pratiche. L'uomo è il centro teoretico e appreziativo del mondo: tutto da lui prende luce e si predica, tutto da lui prende senso e si avvalora. Fondamento di ogni valutazione è uno spirito individuale, che è l'unico reale: lo spirito assoluto è impensabile, lo spirito collettivo una metafora. Ma nell'individuo esistono pure tendenze collettive e storiche, e tendenze universali: individualismo e universalismo sono aspetti inseparabili dell'umanesimo concreto. Ogni etica metafisica è essenzialmente eteronoma e dogmatica: la concezione subbiettivistica dei valori porta a costruire la morale sopra fondamento psicologico. Centro della vita psichica, organo dei valori finali, regolatore supremo della vita è il sentimento, che è il lato subbiettivo e vissuto d'ogni fenomeno psichico, e però espressione immediata dello stato del soggetto: fondamento di una morale autonoma è il sentimento non come dolore (tendenza) o piacere (fruizione), bensì come sentimento di calma che rivela lo stato di tregua per la sodisfazione avvenuta e l'armonia di tutte le tendenze: all'edonismo va sostituito l'alipismo: il senso di tutto il mondo dello spirito umano è spirito, sospiro o conato di pace, di liberazione dal dolore. L'umanismo pedagogico assume a fine della educazione la perfetta formazione degli organi individuali dei valori umani, informandoli al sistema storico della coltura: la educazione deve tendere a sostituire i valori religiosi con valori spirituali più alti, vincendo la superstizione del divino con la celebrazione divina dell'umano (« Ethica. I » 1897 « Ricerche sistematiche per una fil. del costume. I »

1900 « La fil. mor. e i suoi probl. fond. » 1902 « Le basi dell'umanismo » 1907 « L'umanismo ped. » 1908 »).

L'umanismo etico di Giovanni Cesca (1859-1908), prof. di st. della fil. e di ped. a Messina, è fondato sul fenomenismo gnoseologico ed esclude da sè il trascendentalismo, ma culmina nella concezione di una religione morale e umanitaria (« La religione morale dell'umanità » 1902 « La Fil. della vita » 1903 « La Fil. dell'az. » 1908). La religione identificata con la forza della idealità continuamente aspirante al meglio, viene anche a identificarsi con la educazione moderna che, distinguendosi dall'addestramento, deve rivolgersi all'Io profondo dell'educando (« Religiosità e ped. mod. » 1908). Il C. costruisce la pedagogia generale (1900) sopra fondamento evoluzionistico: il suo pluralismo critico tende a superare « Le antinomie psicologiche e sociali della educazione » (1896) nella concezione della educazione stessa come processo unitario, realizzantesi nella concordia di discordi molteplici fattori.

In Erminio Juvalta (n. 1863), prof. di fil. mor. a Torino, è particolarmente viva la consapevolezza della esigenza critica. Non ha scritto molto: ma gli scritti suoi (« Prolegomeni a una morale distinta dalla metafisica » 1901 « Su la possibilità e i limiti della morale come scienza » 1907 « Il vecchio e il nuovo problema della morale » 1914 « I limiti del razionalismo etico » 1919) son tutti il frutto di meditazione severa, promossa da un irresistibile bisogno di chiarezza che lo trae a rivedere assiduamente non soltanto le soluzioni dei problemi etici che sono state proposte nel corso della storia, ma anche i termini e la posizione dei problemi stessi. Le esigenze di ordine morale sono fondamentali e decisive nella posizione e nella soluzione dei problemi di ordine metafisico; e direttamente o indirettamente ne dipendono anche le questioni filosofiche, che a primo aspetto si presentano come d'interesse prevalentemente teoretico. È dunque, nonchè opportuno, necessario affrontare i problemi morali indipendentemente da presupposti di qualsiasi indirizzo filosofico, implicanti una particolare soluzione dei problemi della realtà e della conoscenza. Nella scelta fra le diverse intuizioni religiose, o fra i diversi sistemi filosofici, prevale l'atteggiamento personale della coscienza morale.

Lo J. crede alla possibilità di una scienza normativa etica, ma la fa consistere in un sistema di relazioni e di leggi, le quali non hanno valore di norme da seguire, se non nella ipotesi che sia assunto come fine quell'effetto o quell'ordine di effetti, del quale esse leggi esprimono le condizioni e i fattori. Una tale scienza differisce dalle altre scienze precettive soltanto perchè suppone che al fine

suo sia riconosciuto un valore di universale preferibilità e precedenza sopra ogni altro fine. Perchè la determinazione delle norme etiche possa dirsi scientifica, si richiede che il fine sia umanamente possibile, cioè in relazione di dipendenza da una certa forma di condotta collettiva o individuale (e particolarmente per questa maniera d'intendere il carattere scientifico della morale, il punto di vista dello J. si differenzia da quello che ha prevalso tra i positivisti). Perchè le norme sieno norme etiche, si richiede che sia ammesso come postulato che il riconoscere al fine assunto valore di universale preferibilità e precedenza rispetto a qualsiasi altro fine umanamente possibile, è una esigenza morale. L'esigenza caratteristica di una norma morale (esigenza giustificativa, diversa dalla esigenza esecutiva, che è relativa ai mezzi di assicurare la osservanza della norma stessa) è quella di una universale giustizia; e il fine che sodisfa a questa esigenza è una forma di società umana tale, che tutti i socii trovino nelle sue stesse condizioni di esistenza la medesima o equivalente possibilità esteriore di rivolgere la loro attività alla ricerca di qualsivoglia dei beni ai quali la convivenza e cooperazione sociale è mezzo.

Allo studio del conflitto fra i criteri fondamentali di valutazione morale, lo J. ha recato, e ancora promette, notevoli contributi.

Francesco Orestano (n. 1873), prof. di st. della fil. a Palermo, ha coltivato la storia della filosofia e della pedagogia («Der Tugendbegriff bei Kant» 1901 «Le idee fondam. di F. Nietzsche» 1903 «L'originalità di Kant» 1905 «Comenio» 1906 «Angiulli» 1907 «Rosmini» 1908 «L. da Vinci» 1919) e la filosofia morale («I Valori umani» 1907 «La scienza del bene e del male» 1911 «Gravia Levia» 1914 «Prolegomeni alla scienza del bene e del male» 1905 «Pensieri[5]» 1923). Meglio che fra i positivisti, va annoverato fra i seguaci dell'indirizzo critico. Egli ritiene che il positivismo coerente non possa uscire dalla descrizione della vita morale: ma la scienza si rivela insufficiente di fronte alle questioni più essenziali che la mente umana può proporsi di fronte alla realtà, e delle quali nell'operare umano è implicita una soluzione: la esperienza morale, forse tutta la esperienza umana, non rivela al pensiero la totalità delle condizioni sue: non tutta la realtà è nell'esperienza. Il progresso dello spirito è segnato dall'accrescimento dei problemi. D'altra parte l'O. ha finora soprattutto inteso a costruire sul terreno della esperienza una scienza del bene e del male, che si limita alla descrizione più economica, cioè più semplice e più completa, dei rapporti funzionali elementari (espressi possibilmente nella forma

del calcolo) dei fenomeni morali; e ha portato un ricco geniale contributo al problema del valore e della valutazione, considerato così in generale come dal punto di vista etico. Ogni sistema di vita morale consiste infatti in un complesso di valutazioni, tendenti a obiettivarsi mediante azioni e a svilupparsi in un sistema di principii e di leggi. Ammessa la subbiettività del valore, non per questo se ne assume come sufficiente la spiegazione psicologica: la coscienza non è che una piccola sezione della personalità: e quest'ultima è coestensiva col sistema della vita, il quale presenta, nell'aspetto organico psicologico sociale, una composizione multipla e pluricentrica. L'unità trascendentale dell'io è un mito che non spiega nulla. La valutazione è una funzione dell'interesse (che è reazione totale dell'io): è la coscienza riflessa di uno stato d'interesse riferito al suo oggetto. Il concetto ontologico del valore non può essere fondamento della scienza morale, la quale deve adoperare il concetto del valore come un principio formale di sintesi dell'esperienza morale senza obbedire ad alcuna intuizione concreta; caratteristico della reazione morale è pertanto il riferimento di un oggetto particolare d'interesse al concetto fondamentale che si ha della vita nella totalità de' suoi scopi: questo concetto è il vero fondamento di tutt'i giudizi etici: fondamento relativo, ma che una volta fissato, agisce come principio assoluto. Tale definizione s'integra nella definizione del fatto morale come impiego effettivo, cosciente e volontario della vita in funzione di un tale concetto unitario, esplicito o implicito, di essa: è la vita che pensa e vuole se stessa, che sceglie da sè i suoi propri modi di essere: il mondo morale è una teleologia in azione. Ma la vita non può pensarsi nè volersi che socialmente: la personalità sociale è il soggetto della esperienza etica, la quale presenta così due aspetti, sociale e personale.

L'O. riconduce tutte le valutazioni a un comune denominatore, la vita, che è la massima misura umana della realtà e del valore: il valore della vita, poi, è una funzione dipendente del valore supremo idealmente concepito: per Luigi Valli, lib. doc. a Roma, «Il Valore Supremo» (1913) s'identifica con la vita stessa. La sua teoria generale del valore come simbolo di una corrente d'impulsi o di volontà concordi in una direzione, mette in luce la legge di proiezione dei valori, per la quale la coscienza crea ai valori stessi una meta fittizia, considerando come valore proprio l'ultima parte consapevole di ogni processo vitale, e con ciò crea i falsi assoluti della morale, che devono via via decadere. Valore proprio, rispetto

al quale tutti gli altri sono valori relativi, è soltanto la vita, unico valore vero e perciò supremo, nel quale e per il quale esistono gli altri valori, compresi i valori conoscitivi che sono anch'essi valori strumentali della vita. In questa stessa Rivista (III, 2), il V. ha presentato modificata in senso antiintellettualistico, la teoria della religione sostenuta nel libro « Il fondamento psicol. della religione » (1904).

Zino Zini, lib. doc. a Torino, aderisce, sul terreno della gnoseologia, al realismo critico: afferma l'intima unità o mutua compenetrazione dello spazio e del tempo, e svolge una teoria dinamica dello spazio, concepito come emanazione del tempo: la nostra sensibilità, cioè la nostra vera vita spirituale in quanto è formata di rappresentazioni e di sentimenti, d'intuizione e di volontà, è soggetta alla legge fondamentale del tempo e dello spazio; ma le condizioni per cui nella realtà soggettiva sorgono queste forme fondamentali, esistono nella realtà oggettiva, nella natura (« La doppia maschera dell'universo » 1914). Nel campo della morale, lo Z. ha professato sempre la insufficienza dell'empirismo e si è venuto sempre più accostando (« La morale al bivio » 1914) alla posizione criticistica, in antitesi con il naturalismo etico e il determinismo: ma può essere annoverato qui per l'opera data alla costruzione di una morale logica, la quale sia l'applicazione alla condotta dei sistemi di cognizioni formulati dalla scienza. Lo Z. ha vigorosamente criticato la morale religiosa, emotiva ed eteronoma, tutta volta alla espiazione del passato e alla redenzione dal peccato, e, svelandone il meccanismo psicologico, l'ha presentata come impedimento alla formazione della personalità libera e responsabile (« Il pentimento e la morale ascetica » 1902): egli ha ricostruito la storia psicologica del sentimento e della idea di « Giustizia » (1907), e studiato il problema sociale come problema che è anche morale e che trova la sua soluzione non nella socializzazione della proprietà, ma nella partecipazione di tutti alle condizioni di una civiltà superiore (« Proprietà individuale o proprietà collettiva? » 1902).

Scolaro dell'Ardigò e del Marchesini, Ludovico Limentani (n. 1884), prof. di fil. mor. a Firenze, ha sostenuto che un'etica indipendente dalla metafisica deve abbandonare ogni pretesa normativa o deontologica: il valore morale si specifica come rapporto formale fra la coscienza del dovere — la quale si spiega con la costituzione pluralistica della personalità e della società — e la condotta effettivamente praticata: misura del valore morale è lo sforzo, ed è però competente a giudicarne, in più eminente grado, lo stesso soggetto

agente. Dalla valutazione morale *stricto sensu* vanno distinte come «quasi morali» altre valutazioni, fra le quali caratteristiche son quelle dipendenti dalla relazione fra la condotta del soggetto e le aspettazioni dei socii («I presupposti formali della indagine etica» 1912 «La morale della simpatia» 1914 «Moralità e normalità» 1919 «L'onore e la vita morale» 1923).

Guglielmo Salvadori (n. 1879), lib. doc. a Roma, contribuí efficacemente alla diffusione della dottrina evoluzionistica, con traduzioni di opere dello Spencer e monografie illustrative («H. S. e l'opera sua» 1900 «La scienza economica e la teoria dell'evoluzione. Saggio sulle teorie econ.-soc. di H. S.» 1901 «L'etica evoluzionista. Studio sulla fil. mor. di H. S.» 1903); combattè gli errori del trasformismo meccanico («Natura, evoluzione e moralità» 1909) ed ebbe a guida l'evoluzionismo così nel sostituire una spiegazione razionale dei sentimenti morali alle spiegazioni metafisica e puramente empirica, rivelatesi insufficienti («Determinaz., classificaz. e spiegaz. dei sent. mor.», 1903), come nel fondare sopra la conciliazione dell'antitesi essere-divenire, un concetto positivo del diritto naturale («Das Naturrecht und der Entwicklungsgedanke» 1905).

9. — Il positivismo italiano già nel suo fondatore, il Cattaneo, è, sulle orme del Vico, storicismo: Nicola Marselli (1832-99), scolaro del De Sanctis, dopo avere, ne' primi suoi lavori di fil. della st. e di estetica, ormeggiato lo Hegel, provò poi il disgusto dello abuso che gli hegeliani avevano fatto della Idea astratta e della scienza *a priori*, e concepì la storia come la più alta tra le scienze di osservazione, che con lo stesso metodo adottato dalle scienze naturali, deve rivelarci le manifestazioni della natura umana e le sue leggi. Il positivismo del M. è una metafisica monistica, che non oppone lo spirito alla natura, nè risolve questa in quello, ma spiega con la legge di evoluzione il progresso da una all'altro («La scienza dellastoria» 1873-80 «Le leggi storiche dell'incivilimento», postumo).

P. R. Troiano diede opera alla costituzione de «La storia come scienza sociale» (Vol. I. 1898), combattendo il concetto della storia come opera d'arte.

Da apprezzate ricerche d'etnologia preistorica e protostorica («L'origine degli Indoeuropei» 1903), condotte sulla traccia luminosa d'intuizioni del Cattaneo, Enrico De Michelis procedette ad approfondire il problema della conoscenza storica. Le scienze di leggi — dalla matematica alla sociologia — e la storia *lato sensu*, rispondono a due distinte esigenze del pensiero: le prime hanno per oggetto quei rapporti condizionalmente necessari delle cose e dei

fenomeni che costituiscono la «Natura»: la seconda riesce invece alla costruzione e rappresentazione del reale a titolo di «mondo» o «universo». Hanno torto quei positivisti che vorrebbero sostituire la storia con le scienze di leggi, estendendo a quella il contenuto logico e il tipo epistematico di queste; ma è anche infondata (o fondata soltanto sopra un'analisi insufficiente delle categorie sotto le quali viene pensato il reale come natura, e sovra persistenti vedute astrattistiche e sostanzialistiche) la svalutazione del conoscere matematico-naturalistico. Se la costruzione della storia è il termine d'arrivo di tutto il conoscere, ogni progresso della conoscenza storica ha per condizione il progredire delle scienze di leggi; e se queste avessero un valore puramente convenzionale, neanche la storia potrebbe aspirare a un valore filosofico («Il problema delle scienze storiche» 1914).

Giambattista Grassi Bertazzi (n. 1867), prof. di st. della fil. a Catania, fecondo studioso del pensiero antico, medievale e moderno, ha avviato ampie ricerche sovra «I presupposti fondamentali della storia della filosofia» (1921).

10. — Alfonso Asturaro (1854-1917), prof. di fil. mor. a Genova, considerò i problemi morali dal punto di vista dell'evoluzionismo, che, meglio del semplice associazionismo, offre il modo di conciliare il naturale egoismo con l'ideale del disinteresse («Saggi di fil. mor.» 1881): si adoperò sopratutto a sistemare la sociologia mediante la classificazione e seriazione dei fatti sociali: approfondì la dottrina del metodo delle scienze morali e la dottrina della classificazione delle scienze («La sociologia, i suoi metodi e le sue scoperte», 2. Ed. 1907). Ma della vastissima letteratura sociologica che dilagò per l'Italia sul finire dello scorso secolo e nel primo decennio del presente, non è il caso di far parola: sopra quella emergono per l'austera serietà degli intendimenti e la rigorosa fedeltà al metodo positivo gli «Elementi di scienza politica» di Gaetano Mosca (2ª ed., 1923), prof. di diritto costituzionale a Roma, (n. 1858) e il «Trattato di sociologia generale» (1916) di Vilfredo Pareto (1848-1923): questi scrittori, se pure non fecero professione di filosofia, con il loro pensiero robusto e originale esercitarono grandissima influenza sopra la formazione delle giovani generazioni.

Scolaro dell'Ardigò, Achille Loria (n. 1857), prof. di economia politica a Torino, sociologo ed economista dei più eminenti, ricercò un principio che lo guidasse alla spiegazione organica della vita sociale: non si propose la soluzione di problemi speculativi, ma intese il materialismo storico come un ferreo determinismo eco-

nomico e ne trasse nel modo più intransigente estreme illazioni («Le basi economiche della costituzione sociale[4]» 1913). Diffuse con parola lucida colorita efficace la conoscenza del movimento sociologico contemporaneo («La sociologia, il suo compito, le sue scuole, i suoi recenti progressi» 1900 «Verso la giustizia sociale» 1904-15).

La concezione della storia come divenire automatico e fatale dei processi economici, e la interpretazione del materialismo storico come applicazione della filosofia materialistica alla storia, sono state vigorosamente combattute da Rodolfo Mondolfo (n. 1877), prof. di st. della fil. a Bologna. Già Antonio Labriola (1843-1904), prof. di fil. mor. a Roma, aveva sostenuto che il materialismo storico deve fondarsi sopra una dottrina di attività, sopra la marxista filosofia della praxis: l'uomo non è un essere passivo e inerte, docile all'azione delle condizioni esistenti: queste, mentre limitano e ostacolano la sua azione, lo stimolano a volgersi contro di esse per reagirvi e trasformarle: le condizioni stesse che l'uomo ha create sono da lui, nel processo della lotta fra le classi, superate e trasformate. Il marximo del L., contro ogni teoria dei fattori storici, artificiosamente separati ed entificati, rivendica il principio della unità della vita e della storia («Saggi intorno alla concez. mater. della st.» 1895-8).

Anche il Mondolfo, autore di pregevoli saggi di psicologia («Studi sui tipi rappresentativi» 1909) e di storia della filosofia («E. B. de Condillac» 1902 «La morale di Hobbes» 1903 «Le teorie mor. e pol. di Helvétius» 1904 «Il dubbio metodico e la st. della fil.» 1905 «Il pensiero di R. Ardigò» 1908 «La fil. di G. Bruno nella interpretaz. di F. Tocco» 1911 «Rousseau nella formaz. della cosc. mod.» 1913 «F. Acri e il suo pensiero» 1914) e studioso di problemi pedagogici e culturali («Libertà della scuola» 1922), interpreta il materialismo storico come intuizione volontaristica della vita e concezione critico-pratica della storia («Il materialismo stor. di F. Engels» 1912 «Sulle orme di Marx[3]» 1923). A fondamento della ricostruzione della dottrina sta lo stesso criterio, per cui la dialettica reale del Marx si opponeva alla dialettica hegeliana della idea, ossia il principio, derivato dall'umanismo del Feuerbach, che restituisce all'uomo la sua concreta realtà ed azione nella vita, affermando di fronte alla realtà dello spirito la realtà della natura. La conoscenza e la storia umana si sviluppano in un rapporto dialettico fra soggetto (bisogni, aspirazioni, volontà degli uomini) e oggetto (condizioni naturali e storiche): questo si pone come limite, ostacolo e perciò stimolo progressivo all'attività umana e alle con-

quiste e creazioni, ch'essa compie nella diuturna sua lotta, e che si convertono nelle condizioni nuove, alle quali nuovamente spetterà la funzione di limite e perciò d'impulso a nuovi sforzi di superamento. In questo volontarismo concreto, che riconosce fra i bisogni umani la preminente impellenza del bisogno economico, è l'essenza del processo storico e, insieme, la direttiva di ogni azione aspirante a inserirsi efficacemente nella storia.

Alla conoscenza della dottrina e dell'attività politica degli estremi partiti rivoluzionari ha contribuito validamente Ettore Gambigliani Zoccoli (« L'anarchia - Gli agitatori - Le idee - I fatti » 1907), autore anche di saggi sopra la filosofia dello Schopenhauer e del Nietzsche e già prof. di fil. mor. a Catania.

11 - Largo contributo recarono i positivisti agli studi di filosofia giuridica, nei quali aveva già stampato un'orma profonda Roberto Ardigò con la sua *Sociologia.*

Uno sforzo di conciliazione fra le dottrine positivistiche e il criticismo si ravvisa nei tre volumi delle *Opere* (1908) di Icilio Vanni (1855-1903), prof. di f. d. d.° a Roma, che assegnò alla fil. del dir. il triplice problema gnoseologico, fenomenologico, deontologico: mise in luce la esigenza gnoseologica implicita nello stesso positivismo comtiano e illustrò la dottrina etico-giuridica dello Spencer: segnò le linee fondamentali di un programma critico di sociologia, riconoscendo la caratteristica della vita sociale nella « storicità ». Le sue Lezioni ebbero grande efficacia sulla educazione mentale di parecchi giuristi.

Piuttosto eclettica che propriamente positivistica è la dottrina di Giuseppe Carle (1845-1917), prof. di f. d. d.° a Torino (« La vita del diritto nei suoi rapporti colla vita soc. » 1880 « La F. d. d°. nello Stato mod. 1902-3), ispirata ai principii dello storicismo.

La necessità di una larga concezione sociologica e storicistica del diritto fu sostenuta da Biagio Brugi, prof. d'istituz. di d° civ. a Pisa (n. 1855: « Introduzione enciclopedica alle Sc. giur. e soc. [4] » 1907), seguace e propugnatore dei principii della scuola storica, il quale accolse e illustrò la dottrina dell'Ardigò; da Gino Dallari (n. 1872: « La esigenza del posit. crit. per lo studio fil. del dir. » 1903 « Il pensiero fil. di H. Spencer » 1904 « Il nuovo contrattualismo nella fil. soc. e giur. » 1911 « F. d. d.° e scienza storica dell'incivilimento » 1913); e da Gioele Solari (n. 1872: « La scuola del diritto naturale nelle dottrine etico-giuridiche dei sec. XVII e XVIII » 1904 « La idea individ. e la idea soc. nel d°. privato » 1911 « Il probl. mor. » 1900), professori di f. d. d°. a Pavia e Torino.

Rigoroso positivista fu Salvatore Fragapane, prof. di f. d. d°. a Bologna (1868-1909), che sostenne contro il contrattualismo l'unità dell'individuo e del gruppo, dell'idea e del fatto, della coscienza e della società (« Contrattualismo e sociol. contemp. » 1892), applicò al campo della filosofia giuridica il metodo genetico evolutivo (« Il probl. delle origini del dir. » 1896) e combattè l'eclettismo del Vanni, negando il compito deontologico della f. d. d.° (« Obbietto e limiti della f. d. d.° » 1897-9). Scolaro del Fragapane e illustratore dell'opera del Vanni è Antonio Falchi (n. 1879), prof. di f. d. d.° a Parma (« L'opera di I. Vanni » 1903 « Sulla differenziaz. del diritto dalla mor. » 1904 « Le mod. dottrine teocratiche » 1908 « I fini dello Stato e la funz. del Potere 1914 »), che negò la legittimità della esigenza metafisica nella f. d. d.°

Particolare attenzione all'aspetto psicologico della fenomenologia giuridica prestò Vincenzo Miceli (n. 1858), prof. di f. d. d.° a Pisa, che sostenne la riduzione della f. d. d.° per la parte speculativa alla filosofia morale, e per la parte tecnica alla dottrina generale del diritto (« Le fonti del d.° dal p. d. v. psichico-soc. » 1905 « Principii di F. d. d.° » 1914).

Considerarono la vita del diritto da un punto di vista evoluzionistico e antropologico Raffaele Schiattarella (1839-1902), Giuseppe d'Aguanno (1862-1908) e Giuseppe Vadalà Papale (1854-1921), prof. di f. d. d.° rispettivamente a Palermo, Messina, Catania.

Dalla scuola dell'Ardigò sono usciti Alessandro Groppali e Alessandro Levi: il primo (n. 1874), prof. di f. d. d.° a Modena, contribuì alla critica della Sociologia del Maestro dal punto di vista del materialismo storico (« La genesi soc. del fenomeno scientifico » 1899), fece conoscere in Italia le principali correnti del pensiero sociologico straniero (« Saggi di sociologia » 1899 « I fondamenti giur. del solidarismo » 1914) e assegnò alla sociologia la triplice funzione critica, sintetica e teleologica (« Sociologia e psicologia » 1902). Il Levi (n. 1881), prof. di f. d. d.° a Catania, assegna alla filosofia il compito di discutere il problema gnoseologico, e conseguentemente intende la f. d. d.° come logica o gnoseologia del diritto, differenziato dalla economia e dall'etica come una distinta forma logica o « guisa » dello spirito umano; assume come concetto fondamentale dell'ordinamento giuridico, quello di rapporto giuridico, individuazione della forma logica del diritto, che è l'apprezzamento delle attività nel loro profilo intersoggettivo: « ubi societas, ibi ius ». (« Contributi ad una teoria fil. dell'ordine giur. » 1914 « F. d. d.° e tecnicismo giuridico » 1920 « Saggi di teoria del d.° » 1924 « La Fil. pol. di G. Mazzini » 1917).

Alfredo Bartolomei (n. 1874), prof. di f. d. d.° a Napoli, in un saggio giovanile discusse, alla stregua di una metafisica monistica e apprezzò con equanimità e acume « I principii fondam. dell'etica di R. Ardigò e le dottrine della fil. scientifica » 1900, ma il suo ulteriore pensiero si svolse in direzione piuttosto criticistica che non positivistica.

Benvenuto Donati (n. 1883), prof. di f. d. d.° a Macerata, ha portato contributi allo studio del diritto come fenomeno, e si è poi rivolto specialmente alle ricerche storiche, rendendosi benemerito degli studi vichiani (« Interesse e attività giuridica » 1909 « Il socialismo giur. e la riforma del d.° » 1910 « Il rispetto della legge dinanzi al principio di autorità. Critica alla Fil. civ. di Hobbes » 1919 « Autografi e documenti vichiani inediti o dispersi » 1921 « Essenza e finalità della scienza del d° » 1924).

Roberto Vacca ha tracciato le linee di un programma di f. d. d.° sulla base del metodo sperimentale (« Il d.° sperimentale » 1923).

12. — Il positivismo fu portato naturalmente a contribuire a quel movimento che può definirsi di filosofia della scienza. Positivistico è l'atteggiamento assunto nel suo libro « Scienza e opinioni » (1901) da Bernardino Varisco (n. 1850), prof. di fil. a Roma, il quale non potrebbe esser annoverato oggi più tra i positivisti, dopo la revisione e le integrazioni alle quali è stato indotto dal suo indomito spirito di ricerca. Il V. distingue assolutamente pensiero e realtà. Questa si compone d'infiniti corpuscoli, estesi ma fisicamente indivisibili, dotati di proprietà psico-fisiche. Fisicamente, i corpuscoli si muovono e all'occasione si urtano; e, quantunque duri, negli urti si comportano come se fossero elastici. La fisica del V. si riduce integralmente a una meccanica, sul genere di quella del P. Secchi: l'accadere fisico è quello che ha luogo *tra* i corpuscoli, mentre l'accadere psichico è provocato, *in* ogni corpuscolo, degli urti a cui va soggetto. Non esistono mentalità indipendenti dal fatto del nostro pensare (il V. mantiene anche oggi questo suo concetto, che per altro ha reso più coerente). L'esigenza del nostro pensiero non è se non l'esigenza causale dei fatti psichici che lo costituiscono, Ciascun fatto psichico (separatamente preso) è insieme una forza, e un conoscere affatto embrionale, ma certo assolutamente. Quello che è vero va distinto da quello che consta. P. es.: consta che C è conseguenza necessaria di P; consta che il remo nell'acqua si vede spezzato. Ma C non è vera che sotto condizione; e che il remo sia spezzato, non è punto vero. Quello che consta non è dunque vero, in generale, che relativamente; peraltro è un vero noto

e certo. Al di là di quello che consta c'è un vero assoluto (p. es., la dipendenza necessaria di C da P è assolutamente vera), che può essere in parte ignoto, o non conosciuto con certezza. Per giungere alla cognizione del vero assoluto, è necessario che ci fondiamo su quello che consta. E a ciò si riduce quello, che dal V. fu chiamato il suo positivismo: constano soltanto le conclusioni delle scienze positive (dimostrative, secondo Galileo, il quale riteneva opinabili tutte le altre dottrine). Fine della filosofia, secondo il V., il quale in proposito non mutò molto le sue opinioni, è la discussione del problema, se oltre alla natura psico-fisica ci sia o non ci sia un soprannaturale, cioè se la religione sia o non sia giustificata. Ed egli rispondeva allora che alla riflessione il soprannaturale non può constare; il sentimento del soprannaturale, qualunque ne sia il valore oggettivo, non può essere tradotto in cognizione distinta, non può servire di fondamento alla costruzione del sapere.

I nomi di Federigo Enriques e di Eugenio Rignano si trovano associati nell'impresa di promuovere con la rivista « Scientia » (fondata nel 1907 e tuttora fiorente sotto la direzione del R.) la coordinazione del lavoro scientifico, la critica dei metodi e delle teorie, e di affermare un apprezzamento più largo dei problemi della scienza. « Problemi della scienza » s'intitola il libro (1906) con il quale l'E. (n. 1871), matematico di fama già mondiale, si annunziò come rappresentante di un positivismo che può dirsi critico, dominato come tale, dalla consapevolezza della esigenza gnoseologica.

La teoria della conoscenza, sostenuta dall'E., deriva dall'esame della scienza, non accettata dogmaticamente ma investigata nelle sue origini e nel suo significato: ed è ben giustificata la definizione della sua costruzione come positivismo critico: l'E. infatti elimina il dualismo di assoluto e relativo, sostanza e fenomeno — rappresenta il lavoro scientifico come un progresso senza fine, perchè sono senza fine i rapporti che legano fra loro le cose, e il concatenamento delle cause naturali: e questo progresso concepisce come procedimento di approssimazioni successive, dove dalle deduzioni parzialmente verificate e dalle contraddizioni eliminanti l'errore delle ipotesi implicite, sorgono nuove induzioni più precise, più probabili, più estese — ricerca la origine empirica delle concezioni metafisiche, alle quali può attribuirsi soltanto il valore d'ipotesi, capaci talora di preparare scoperte e teorie scientifiche — fa oggetto di studio il fondamento psicologico e il contenuto sperimentale delle supreme categorie logiche — opera una revisione delle stesse dottrine positivistiche, con il fine di escluderne i residui metafisici — assume

come criterio della verità la esperienza, la quale dimostra se sussista o meno l'accordo fra l'elemento subbiettivo della previsione e l'elemento obbiettivo della realtà — riconosce come dati immediati della realtà non le sensazioni pure, ma piuttosto i rapporti fra sensazioni e volizioni che condizionano le nostre aspettative, e ne esprimono gl'invarianti elementari — riconosce pertanto che la nostra credenza a qualcosa di reale suppone un insieme di sensazioni che invariabilmente susseguono a certe condizioni volontariamente disposte — riesce con la definizione del reale come invariante della corrispondenza fra volizioni e sensazioni a unificare, contro le teorie della scienza, nominalistiche e convenzionalistiche, la comprensione del «fatto bruto» e quella del «fatto scientifico». Tutta l'opera dell'E. è ispirata alla fede razionale nel valore della scienza e al principio della continuità e interdipendenza di scienza e filosofia. Nella valutazione del contrasto «razionalismo-storicismo» il pensiero dell'E. va sempre più evolvendosi nel senso del razionalismo, ch'egli cerca tuttavia di comporre con l'empirismo da un lato e con lo storicismo dall'altro («Scienza e razionalismo» 1912 «Per la storia della logica» 1922).

Eugenio Rignano (n. 1870), lib. doc. a Pavia, ha coltivato gli studi sociologici biologici psicologici: ha esposto criticamente la sociologia comtiana, soprattutto dal punto di vista metodologico («La sociol. nel Corso di Fil. pos. di A. C.» 1904): ha spiegato il meccanismo di trasmissione ereditaria dei caratteri acquisiti con una ipotesi ontogenetica, che rende conto dei fatti recati a favore così del preformismo come della epigenesi. L'altra ipotesi sussidiaria sull'accumulazione specifica, che sarebbe la proprietà fondamentale ed esclusiva della energia nervosa, base della vita, spiega i fenomeni mnemonici propriamente detti e la proprietà mnemonica della sostanza vivente in generale. Così la ipotesi centroepigenetica rientra fra le teorie dello sviluppo, ed è fornito un modello energetico, capace di dare una idea della natura intima della vita («Sulla trasmissibilità dei caratteri acquisiti» 1907). Hanno origine e natura mnemonica anche le tendenze affettive («Essais de synthèse scientifique» 1912). L'analisi del ragionamento, cioè del più complesso tra i fatti psichici, porta a studiare gli altri fatti, sempre meno complessi, che lo costituiscono, fino ai due più elementari, che dànno luogo a tutti gli altri: da un lato, cioè, sensazioni ed evocazioni sensoriali, dall'altro, tendenze affettive («Psicologia del ragionamento» 1920). Così la sola proprietà mnemonica spiega e unifica tutte le manifestazioni finalistiche della vita, dalla ontogenesi e dal

preadattamento anatomo-fisiologico all'ambiente, fino agl'istinti più complessi e alle più alte manifestazioni del pensiero (« La memoria biologica » 1922).

I nomi del Varisco, dell'Enriques e del Rignano mostrano come il pensiero italiano abbia preso parte attiva a quel movimento di revisione critica della scienza, che è una delle caratteristiche più notevoli del pensiero contemporaneo. Ma non debbo dimenticare — pur vedendomi costretto, per non esorbitare dai limiti del mio tema, a un accenno sommario e pur troppo insufficiente — l'opera di Giuseppe Peano (« Calcolo geometrico » 1888 « I principii di Geometria logicamente esposti » 1889) e de' suoi discepoli Mario Pieri, Alessandro Padoa, Cesare Burali-Forti, la quale tanto ha contribuito a dare alla matematica una rigorosa sistemazione logico-deduttiva, con tendenza nominalistica, escludendo qualsiasi appello all'intuizione. E vuol essere anche ricordato il valore logico e filosofico che, partendo dagl'insegnamenti del Peano e di Antonio Garbasso (« Fisica d'oggi. Filosofia di domani » 1910), Annibale Pastore, prof. di fil. teor. a Torino, ha dato alla logica-matematica e alla teoria dei modelli meccanici (« Sopra una teoria della scienza » 1903 « Logica formale dedotta dalla consideraz. di modelli meccanici » 1906 « Del nuovo aspetto della scienza e della fil. » 1907 « Sillogismo e proporzione » 1910 « Il pensiero puro » 1913 « Il problema della causalità » 1921). Il calcolo logico, secondo il P., non è che uno degl'infiniti modelli con cui si può rappresentare l'ordine dei fenomeni e prevederli; e tutti sono immagini o simboli equivalenti dell'infinita verità. Ma nelle sue ultime opere il P., superando la posizione di questo suo iniziale nominalismo, accenna ad orientarsi verso una forma di panlogismo.

13. — Al positivismo — anzi al positivismo più rigoroso ed estremo — va pure ascritta la « filosofia scettica » di Giuseppe Rensi (n. 1871), prof. di fil. mor. a Genova, pensatore fervido, scrittore suggestivo, polemista animoso. Egli muove in tutt'i suoi libri principali una vivace battaglia contro l'idealismo assoluto, negando radicalmente ogni assolutezza delle forme o attività spirituali, e sostenendo che nell'ambito della sfera della pura ragione (in quanto cioè la pura ragione, o lo spirito, costruisca cavando esclusivamente dal proprio fondo, *a priori*, e si concepisca non come determinata dal fatto, dal dato, ma come generante essa l'oggetto) impera sovrana e invincibile l'antinomica ossia lo scetticismo. Ma, quindi, certezza v'è solo nella constatazione sensibile del fenomeno come *tale*, e a questa certezza è parallelo l'accordo universale, in ciò, delle

menti. Comincia il regno dell'incertezza, della mera opinione, e quindi della fantasia (e perciò in un certo senso dell'arte) quando si vuole salire oltre la constatazione del fenomeno per interpretarlo. Dunque, o la filosofia è la constatazione del fenomeno, ed è positivismo e scienza; o è l'interpretazione di esso, ed è mera espressione d'impressioni, cioè arte, e, dal punto di vista del sapere, scetticismo (« Lineamenti di Fil. scettica » 1919). Di conseguenza, anche nel campo pratico, morale e diritto non sono costruzioni razionali che lo spirito cavi con apodittica assolutezza dal proprio fondo, ma sono determinati, qua e là variamente, dalla « Autorità » del fatto esteriore, come il positivismo sofistico e quello hobbesiano avevano scorto (« Il diritto », *ib.* « Filosofia dell'Autorità » 1920 « Introduzione alla scepsi etica » 1921). Anche l'estetica è, come forma *a priori* dello spirito, nient'altro che scepsi estetica (« La scepsi estetica » 1919) e come « bello » non può valere se non la valutazione di fatto che pronuncia il gruppo sociale o la specie. Negli ultimi suoi scritti (« L'irrazionale, il lavoro, l'amore » 1923 « Interiora Rerum » « Realismo » 1924) il R. accentua i caratteri realistici e nello stesso tempo pessimistici del suo scetticismo.

Non come positivista, ma come scettico, vuol essere qui ricordato Adolfo Levi (n. 1878), prof. di st. d. fil. a Pavia e operoso cultore della st. d. fil. ant. (« Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi probl. dell'essere e del divenire nella fil. gr. sino a Platone » 1910 « *Id.* nella fil. di Platone » 1920 « Sulle interpretaz. immanentistiche della fil. di Pl. » 1920), mod. (« La fil. di Berkeley » 1922) e contemp. (« L'indeterminismo nella fil. franc. contemp. » 1904 ecc.). Il L. (« Sceptica » 1921) rappresenta un radicale scetticismo che eliminando da sè ogni elemento dommatico, sfugge alla consueta accusa d'intima contraddizione. Tutte le metafisiche, compreso l'idealismo assoluto, si fondano sopra una concezione realistica, che, in quanto voglia rispondere a esigenze non pratiche ma puramente teoretiche, è senza giustificazione, anzi in contrasto con il presupposto fondamentale del conoscere (costituito dal *mio io pensante*): tutte — dico — fuorchè una, il solipsismo, che da questo presupposto direttamente deriva, e che, sebbene criticabile perchè includente innegabili irrazionalità, è fra tutte la più plausibile. Contro il positivismo, il solipsismo sostiene che il dato dell'esperienza esige una interpretazione del pensiero, e però non ha valore per sè.

L'estetica del L. (« La fantasia estetica » 1913) si riassume nella tesi che « l'opera d'arte nasce dal mistero, ha caratteri non deter-

minabili completamente ed esaurientemente e suscita in chi la contempla uno stato particolarissimo, irreducibile e non del tutto definibile ».

14 — In Sicilia il positivismo si presenta con aspetti caratteristici nella filosofia dell'identità di Simone Corleo (1823-91), prof. di fil. mor. a Palermo, e nel radicale empirismo di Cosmo Guastella (1854-1922), prof. di fil. teor. a Palermo.

Nel C., positivistico è il metodo, o il punto di partenza: ma egli con la pura osservazione dei fatti e senza nulla presupporre vuol giungere alla metafisica e a conclusioni eminentemente razionalistiche. Non vi è qualità la quale non si riduca a quantità, e questa riduzione che è il compito della scienza, rende possibile la costruzione di una filosofia che adegui la esattezza della matematica. Il C. ha una concezione atomistica della vita psicologica: dalle percezioni — che sono gli atti primordiali del pensiero, e, presentandosi come in parte identiche, in parte non identiche fra loro, sono tutte complessi, identici con la somma delle parti — risultano l'analisi e la sintesi spontanee, che operano sopra le percezioni stesse, onde i punti simili di queste si presentano similmente, e i punti per cui si differenziano si separano naturalmente: così si spiegano le formazioni mentali superiori. Lo stesso fondamentale assioma della identità non è dunque che un dato della esperienza, emergente dalla osservazione del fatto del pensiero: ma è un tale dato che consente di trovare nell'empirico l'assoluto, perchè assoluto è che identicamente apparisca ciò che identicamente apparisce. La noologia del C. è per un verso psicologia empirica: ma per l'altro verso è, in quanto la sua psicologia è piuttosto una schematizzazione matematica di esperienze psicologiche, anche logica e gnoseologia. La esperienza si eleva al grado di concetto per virtù della legge di priorizzazione, onde gli elementi costanti della rappresentazione di un oggetto « prendono il davanti », diventando tipo e norma degli altri, e quel che vien dopo, o si assimila a ciò che precedette e riproduce quegli elementi costanti, o non si assimila e non li riproduce: qui è la fonte della universalità e della necessità: ma i giudizi si fondano tutti sull'analisi del fatto o del concetto e sul riconoscimento d'un'identità parziale o totale: non esistono giudizi sintetici *a priori*. Alla stregua del principio d'identità il C. esamina e critica le idee madri (categorie) e procede a rettificare e giustificare, contro i positivisti, le idee della metafisica, da quella di atomo a quella di Dio, mostrando che esse hanno pure fondamento positivo e valore obiettivo, perchè sono composte con elementi presi

dalla esperienza mediante l'astrazione e la sintesi degli astratti (« Fil. univ. » 1860-3 « Il sistema della fil. univ. ovvero la fil. dell'identità » 1880).

Il Guastella procede sulle orme del Mill, sforzandosi di ridurre il pensiero di lui a maggior coerenza, e professa un assoluto nominalismo. Il suo sistema nell'aspetto ontologico, è un fenomenismo radicale (esse est percipi) e, nell'aspetto logico, psicologico e gnoseologico, un non meno radicale empirismo. Fenomenismo, perchè questa dottrina non afferma niente, nè come conosciuto nè come inconoscibile, al di là del mondo empirico, intendendosi per mondo empirico l'insieme dei fatti di cui si ha esperienza o che s'inferiscono da questi in virtù della generalizzazione dei rapporti costanti osservati fra di essi, ed essendo esso null'altro che la stessa esperienza. Empirismo, cioè una dottrina sul criterio della verità, che tra i motivi delle nostre affermazioni — di quelle che non sono semplici atti di memoria o comparazione — non ammette come legittimo che la induzione, e respinge come illegittimi l'evidenza intrinseca (non confermata dall'induzione) e l'influenza della passione e della volontà. Il pensiero ha natura sensibile, e non è costituito se non da imagini concrete e particolari: non esistono giudizi *a priori*: tutte le nostre proposizioni sono affermazione o negazione della esistenza di certi fatti particolari. Anche le nozioni di causa (notevole la critica dissolvente del concetto di causa efficiente) e di sostanza derivano dagli elementi del senso. Non si può affermare altra esistenza che quella dei fenomeni: fenomeni interni o subbiettivi nei quali si risolve il Me, fenomeni della natura esteriore, che si risolvono in sensazioni reali o possibili: non vi è altra scienza possibile che quella delle uniformità di successione, coesistenza, somiglianza tra i fenomeni. E il fenomeno è il fatto dell'esperienza, e non esiste se non in quanto se ne ha esperienza: ma questa conoscenza fenomenica è completa e assoluta. Anche la credenza nella esistenza degli altri soggetti ha fondamento nella esperienza, che dà così la via di sfuggire al solipsismo. Il postulato della corrispondenza tra spirito e realtà deve essere ammesso come obbiettivamente valido, senza uopo di prova, perchè esso è anzi implicito in ogni prova, e non si potrebbe contestarlo senza rinunziare all'uso del pensiero: rientra, in sostanza, nel postulato universale, che noi dobbiamo aver fiducia nelle nostre facoltà.

La parte più originale della dottrina del G. è la Filosofia della Metafisica, cioè la ricerca del fondamento psicologico delle costruzioni metafisiche e la dimostrazione del loro carattere illusorio. Quel

fatto che è la metafisica, richiede di essere spiegato: come nasce la tendenza irresistibile a trascendere la esperienza, e come si determinano le varie forme sotto cui ci apparisce questo preteso al di là dei fenomeni? Tale tendenza è tutt'uno con quella che porta ad assimilare tutti i fenomeni e tutte le idee che ci formiamo su di essi ai fenomeni, e alle idee sui fenomeni, che ci sono più familiari: particolarmente ai fenomeni dell'azione della volontà sul nostro corpo — donde la filosofia volizionale — e del movimento per urto — donde la filosofia meccanica o impulsionistica («Saggi sulla teoria della con. I. Sui limiti e l'ogg. della con. *a priori* 1897. II. Fil. della Metafisica 1905» «Le ragioni del fenomenismo» 1921-3).

15. — Non era mio compito considerare le relazioni del positivismo italiano con le filosofie ch'esso trovò già vigoreggianti al suo primo manifestarsi, e con le altre correnti che successivamente, in antitesi o in continuità con esso, hanno avuto o ritrovato fortuna tra noi. La precedente rassegna analitica basta a dimostrare la profondità, l'ampiezza, la fecondità di un movimento che scaturisce da una necessità, immanente allo spirito umano. Fin dal suo apparire il positivismo fu accompagnato in Italia con i segni aperti di una ostilità che non ha disarmato mai: è leggenda — tanto più insistentemente ripetuta quanto più esaurientemente sfatata — ch'esso abbia mai ottenuto il predominio nell'insegnamento superiore o aspirato a esercitarvi una tirannica dittatura. Ha tenacemente resistito all'imperversare di polemiche, le quali hanno sovente trasceso i limiti segnati alla critica onesta e serena, mossa unicamente da zelo di verità. Seguendo la traccia di Roberto Ardigò, e trovando in sè la virtù di reagire contro la tendenza al semplicismo e al rozzo empirismo, è venuto progressivamente interiorizzandosi e affinando in sè il senso della esigenza storica e critica: inflessibile nel rivendicare alla filosofia la sua autonomia e la sua distinta funzione, ha tenuto fede al patto di alleanza con la scienza, stretto sul fondamento della unità di metodo: e non è certamente questa la sua minore benemerenza verso la cultura nazionale.

Firenze, R. Università, marzo 1924.

LUDOVICO LIMENTANI.

IL NEOTOMISMO IN ITALIA DOPO IL 1870

Nel tracciare in poche pagine le vicende del neotomismo italiano dopo il 1870 fermerò l'attenzione piuttosto su le situazioni che su gli uomini: la quale cosa, se torna utile sempre nella storia della filosofia, molto più torna utile quando il periodo a cui si guarda è abbastanza recente. Le ragioni sono di prima evidenza. Entriamo in argomento.

*
* *

Non è possibile caratterizzare secondo verità il neotomismo posteriore al 1870 senza prima formarsi un'idea esatta del neotomismo anteriore dal 1800 al 1870. Certo le scuole domenicane italiane e straniere mantennero sempre in qualche efficenza il loro tomismo e prima e dopo il 1800. Nonpertanto se il neotomismo italiano (da cui dipende lo straniero (1)) si afferma vivamente e risolutamente agl'inizi del secolo XIX e via via negli anni successivi, ciò è dovuto principalmente al canonico piacentino Vincenzo Buzzetti, le cui lezioni, prima del 1825, erano già diffuse in manoscritti per l'Italia (2), e i cui scolari, attorno al 1830, avevano già iniziato al tomismo, più o meno fortunatamente, il Taparelli, il Liberatore e tant'altri dentro e fuori della compagnia di Gesù. Giuseppe Pecci a Perugia è certamente sotto l'influsso di Serafino Sordi, piacentino e scolaro del Buzzetti: è lecito pensare il medesimo del canonico napoletano Gaetano Sanseverino (3).

---

(1) A. MASNOVO, *Il Neotomismo in Italia*, p. 129. (Società Editrice « Vita e Pensiero », Milano, 1924).

(2) Cfr. « L'amico d'Italia », anno IV, Torino, 1825, vol. VII, p. 200. Quivi Don Carlo Gazola, tessendo l'elogio in morte dello zio Vincenzo Buzzetti, ci fa sapere che lo zio « tracciò egli un corso *breve* di filosofia, che tiensi nel seminario vescovile di Piacenza e nelle pubbliche scuole di Reggio e in quelle di Napoli; filosofia in che null'altro difetto ritrovasi fuor quello di sommamente piacere a tutti i giovani d'ingegno ».

(3) A. MASNOVO, *Il Neotomismo in Italia*, p. 131.

Il Buzzetti rimetteva a nuovo il tomismo, consapevolmente o no, sotto la spinta del movimento romantico, e l'inseriva, certo consapevolmente, nella reazione che, tra la fine del 1700 e l'inizio del 1800, si scatenava anche in Italia, compreso il ducato di Parma, avverso l'empirismo del Locke e il sensismo del Condillac. Anzi si può e si deve dire che in Italia il Buzzetti è (cronologicamente almeno) il primo grande rappresentante della reazione antisensistica. Certo non può venire in gara col Buzzetti il Rosmini, la cui attività letteraria comincia quando il Buzzetti è morto (1824). Quanto al Galluppi la sua reazione all'empirismo data dal 1819: anno nel quale egli inizia la pubblicazione del « Saggio filosofico sulla critica della conoscenza . . . (1) ». Or noi sappiamo che prima del 1816 il Buzzetti professava il suo battagliero tomismo in contrasto al sensismo. Infatti il P. Serafino Sordi, entrato nella Compagnia di Gesù verso la fine del 1816 (2), aveva già seguito il corso tomistico dettato nel Seminario di Piacenza sotto l'ispirazione del Buzzetti.

Questo tomismo, per così dire, buzzettiano, che riprende non già come un effimero capriccio ma come sforzo e forza davvero vitali, e che, col Sordi e col Taparelli col Liberatore e col Sanseverino, si svolge perennemente a contatto del pensiero e delle preoccupazione ambienti, a che punto trovasi del suo svolgimento nel decennio 1870-1880? A questa dimanda risposi ampiamente in altra circostanza (3). Qui basti ricordare che il Liberatore nel 1858 aveva già scritto i due volumi « Della conoscenza intellettuale » destinati ad affermare la dottrina tomistica della conoscenza frammezzo alle opposte correnti del tradizionalismo, dell'ontologismo e del rosminianesimo; che nel 1875 aveva terminato il trattato « Dell'uomo » risultante dei due volumi « Del composto umano » già pubblicato nel 1862 e dell'« Anima »; che fin dal 1860 aveva impresso alle sue « Institutiones » l'indirizzo decisamente tomistico (4), svolgendovi la metafisica generale e la speciale. Quanto al Sanseverino, egli

---

(1) L'opuscolo galluppiano « Dell'analisi e della sintesi », scritto fino dal 1807, *prescindeva* dall'origine semplicemente sensistica o no delle idee che entrano a formare le nostre conoscenze ossia i nostri giudizi (GALLUPPI, *Saggio filosofico*. . ., Libro I, c. II, paragr. 37 e ss.).

(2) A. MASNOVO, *Il Neotomismo in Italia*, p. 115

(3) A. MASNOVO, *Il Neotomismo in Italia*, p. 115.

(4) Cfr. « Institutiones Philophiae . . . Romae, Typis Civilitatis Catholicae, 1869. Quivi da pag. 3 a p. 6 è riportata la prefazione dell'edizione del 1860; la quale prefazione appunto ci avverte del deciso indirizzo tomistico che ormai assumono le « Institutiones » liberatoriane. E l'avvertimento non è disdetto dall'opera.

era sceso prematuramente sì nel sepolcro il 1865 a soli 54 anni, ma ci aveva lasciato di suo «I principali sistemi della filosofia sul criterio», e la monumentale «Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata (1)».

Non occorrono aggiunte per convincersi che, mentre il decennio 1870-1880 fila i suoi giorni, la restaurazione del tomismo quanto a metafisica, cioè per la sua parte capitale, è già un fatto compiuto. Il dualismo di Dio immobile e del mondo diveniente, nonchè l'altro dualismo di potenza e di atto in ogni cosa creata e più precisamente di materia e di forma nelle cose corporee, il Neotomismo li ha già affermati risolutamente. Di più il Neotomismo ha già applicato l'ilemorfismo ai viventi in genere (dove la forma è l'anima) e in particolare al composto umano che è una unità sostanziale vivificata da un'anima sussistente, spirituale, immortale. A proposito della cognizione umana il Neotomismo ha già proclamato l'irriducibilità della medesima a semplice risultato di senzazioni, e insieme riconosciuto per ciascun uomo la necessità dell'intervento di un proprio e intimo principio spirituale (l'intelletto agente) affine di universalizzare il dato del senso. I principii poi onde si svolge la vita conoscitiva dominano soggetto ed oggetto. Passando dall'ordine speculativo a quello pratico, Dio (ben inteso, personale e trascendente) è già stato proclamato fonte del dovere nella vita morale e fonte dell'autorità nella vita sociale.

Ma il Neotomismo italiano del periodo 1870-1880 oltre a trovarsi dinnanzi a la metafisica dell'Aquinate, già restaurata, ha piena consapevolezza della cosa. Nel 1875 sulla *Civiltà Cattolica* (2) il Liberatore dichiara che «rimessa oggimai in onore la vera metafisica, è mestieri porre in armonia con essa la scienza fisica»; parimenti nel 1875 lo stesso Liberatore nell'ultima pagina del suo «Dell'anima umana» ripete che «la vittoria per ciò che riguarda la parte metafisica sembra assicurata massimamente dopo che il movimento ristoratore dall'Italia si propagò nella Francia, nella Germania e nella Spagna. Ma il trionfo della sana dottrina non è compiuto se non viene esteso anche alla fisica, compilandone una che stia in perfetta armonia colla metafisica, e che, facendo tesoro

(1) Com'è detto nel *Monitum Editorum* apposto al primo dei sette volumi della «Philosophia Christiana» (ed. 1878), il Can. Nunzio Signoriello, dopo la morte del Sanseverino — suo maestro —, «hisce voluminibus manus admovit eaque in meliorem ordinem redegit, et *quartum Logicae volumen* condidit praecedentibus omnino aequale».

(2) *Civiltà Cattolica*, 1875, Serie IX, vol. VIII, p. 318.

di tutti i progressi delle scienze esperimentali, mostri come essi, lungi dal contrastare, confermano anzi la parte razionale dell'antica filosofia. A questo convien che sieno volte quinci innanzi le cure dei veri sapienti; e io non dubito che il provvido Iddio susciterà tra breve tra i cultori delle scienze naturali chi sappia trionfalmente applicarvi l'ingegno e la fatica ». Al Liberatore fa eco il Card. Giuseppe Pecci, il quale all'inaugurazione dell'Accademia Romana di San Tommaso d'Aquino il giorno 8 Maggio 1880 pronunciava queste parole all'indirizzo degli accademici: « Dunque la vostra restaurazione (filosofica) si stende per indiretto ma efficacemente alla restaurazione eziandio di tutte le scienze. E quanto alle *scienze razionali*, richiamata una volta in luce la dottrina di San Tommaso, la restaurazione può dirsi quasi fatta: non rimane che arricchirla e ampliarla nelle applicazioni. Più lungo studio richiederanno dal vostro ingegno le scienze naturali . . . (1) ».

Adunque secondo il Pecci, come secondo il Liberatore, non vanno cercati nel decennio 1870-1880 gl'inizi del neotomismo: che anzi, secondo loro, il movimento neotomistico propriamente filosofico si conclude in questo stesso decennio. Che se particolari caratteri assume, come assume effettivamente, il Neotomismo in questo decennio, uno possiamo riporlo fin d'ora, come autorizzano e ce ne fanno dovere il Liberatore e il Card. Giuseppe Pecci, nel tentativo di porre a contatto la filosofia scolastica, ormai risorta, con il mondo delle scienze fisiche e naturali. Col bisogno di penetrazione nel campo scientifico si fa sentire anche il bisogno d'intensificare la volgarizzazione. Appunto sui mezzi di diffondere la ristorata filosofia chiama l'attenzione una serie di articoli della *Civiltà Cattolica*, comparsi nel 1870. Mentre caratterizziamo così il neotomismo dopo il 1870 non vogliamo escludere da questo periodo ogni sviluppo di speculazione; come non vogliamo escludere dal periodo precedente l'opera di volgarizzazione e di penetrazione scientifica. Caratterizzando, ci basta guardare agli elementi che, pur non essendo esclusivi, hanno una prevalenza indiscussa.

Vediamo dunque quali forme concrete vanno assumendo dal 1870 in poi i propositi di penetrazione scientifica e di volgarizzazione.

***

Guardiamo anzitutto all'opera di volgarizzazione. Se la restaurazione del tomismo nel secolo XIX è dovuta all'iniziativa privata

(1) L'accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino (pubblicazione periodica), Vol. I, fasc. I, 65-66.

che deve superare autorevoli contrasti (1), la divulgazione si compie in gran parte per l'intervento dell'autorità ecclesiastica e più precisamente dal Pontificato Romano. Ed è naturale. Filosofia e Chiesa, in fondo in fondo, risolvono il problema della vita. Quando le due soluzioni armonizzano, **benchè** ottenute dalla Filosofia e dalla Chiesa con mezzi **propri** anzi **finchè così ottenute** (2), il mutuo appoggio torna onorevole e vantaggioso per entrambe, e risponde certo a un diritto, ma più ancora a un preciso dovere.

Nell'opera di volgarizzamento dopo il 1870 possiamo distinguere due aspetti: uno positivo consistente nell'emissione di documenti ecclesiastici a favore del Neotomismo, nell'istituzione di accademie, nella pubblicazione di riviste e simili; uno, per così dire, negativo consistente nell'eliminare dalla circolazione dottrine che si fanno passare come di ispirazione tomistica, ed effettivamente tali non sono. I due aspetti, idealmente distinti, praticamente si confondono.

L'aspetto positivo richiama subito alla mente l'enciclica « Aeterni Patris » ossia « De Philosophia christiana ad mentem S. Thomae Aquinatis doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda », promulgata nel 1879 addì 4 agosto — festa di San Domenico — dal pontefice Leone XIII, fratello dell'ex gesuita e fervido tomista Card. Giuseppe Pecci. Da questa enciclica i cattolici sono invitati a dare il loro nome alla filosofia che si ispira a San Tommaso d'Aquino. Nello stesso anno 1879 si imprende, per ordine e per munificenza del Pontefice, una grande edizione delle opere dell'Aquinate, non ancora terminata oggidì. Un anno dopo, cioè nel 1880, e ancora il 4 agosto, San Tommaso è proclamato da Leone XIII patrono delle scuole cattoliche. È facile comprendere l'influsso capitale di questi documenti, che non creano certo il neotomismo; cooperano però validissimamente alla sua diffusione. Le accademie tomistiche pullulano per ogni diocesi accanto ai vescovadi e ai seminari. Si può convenire che il movimento guadagnando in estensione perde in pro-

---

(1) Basti pensare all'intervento dello stesso Superiore Generale contro quei gesuiti che a Napoli circa il 1833 tentarono la restaurazione del tomismo. (Cfr. A. MASNOVO. *Il Neotomismo in Italia*, p. 61).

(2) Se il Gentile, dedicando sulla « Critica » del 20 novembre 1911 un capitolo della sua *Filosofia in Italia dopo il 1850* ai Neotomisti, — e parimenti il Saitta nel suo volume *Le origini del Neotomismo nel secolo XIX* — avessero ben notato il momento esatto e il significato preciso dell'intervento ecclesiastico a pro' del Neotomismo, già spontaneamente affermatosi prima del 1870, non avrebbero tratto motivo da questo stesso intervento per svalutare il Neotomismo. Fatto questo rilievo, è giusto tributare omaggio tanto al Gentile quanto al Saitta per l'interesse addimostrato verso il neotomismo.

fondità. Ma è questa la naturale vicenda delle cose umane, e meravigliarsene sarebbe da ingenui. Tra le accademie del periodo che c'interessà merita particolare menzione l'« *Accademia Romana* di S. Tommaso d'Aquino » (1), inaugurata, come sopra fu detto, l'otto maggio 1880.

Suo organo è il periodico omonimo « L'accademia romana di San Tommaso d'Aquino », che inizia le pubblicazioni subito nel 1881 ed esce annualmente in due fascicoli. I collaboratori principali sono, oltre il Card. Giuseppe Pecci, i professori Francesco Satolli, Benedetto Lorenzelli, Giuseppe Prisco e i P.P. Tommaso Zigliara O. P. e Camillo Mazzella S. I. (2), che, tutti, finiranno cardinali della Chiesa Romana. Si aggiungano i padri gesuiti Liberatore e Cornoldi, il can. Nunzio Signoriello, mons. Salvatore Talamo, l'avv. Giovanni Fabri, il prof. Giannantonio Zanon ed altri ancora. Abbondano naturalmente i commenti a San Tommaso. Il Card. Pecci pubblica nel volume secondo la sua « Parafrasi e dichiarazione dell'opuscolo di San Tommaso « *De ente et essentia* » ; altri si fermano di preferenza intorno agli articoli che S. Tommaso dedica alla cognizione umana nella *Somma Teologica* dalla questione LXXXIV alla LXXXVIII. Questi commenti anche oggi si possono leggere con profitto. Oltre i commenti a San Tommaso, trovano largo posto gli attacchi al rosminianesimo, come portava la necessità del momento. Non era infatti possibile diffondere la genuina filosofia dell'Aquinate senza incrociare le armi con i fautori del rosminianesimo, i quali tenevano a far apparire coincidenti rosminianesimo e tomismo: coincidenza perfettamente illusoria, sopratutto dopo che, morto il Rosmini, era venuta alla luce la sua « Teosofia », sdrucciolante omai, sulla buccia dell'ente ideale, troppo apertamente ancorchè preterintenzionalmeute, verso l'ontologismo o intuizionismo divino che dir si voglia, e verso il panteismo. A mente calma e fredda, con animo scevro da ogni passione di parte, oggi si può convenire che il sistema ideologico del « Nuovo Saggio sull'origine delle idee » predisponeva ai mali passi. Ebbi altra volta occasione di scrivere che

---

(1) Già a Napoli nel 1874, ricorrendo il sesto centenario della morte di San Tommaso d'Aquino, era stata istituita un'« Accademia di S. Tommaso d'Aquino » ; e pure in Roma nello stesso anno 1874 aveva incominciato a vivere l'« Accademia filosofico medica di San Tommaso d'Aquino ».

(2) Nel 1892 dalla tipografia vaticana usciva, sotto il velo dell'anonimo, la celebre « Rosminianarum propositionum quas S. R. U Inquisitio, approbante S. P. Leone XIII, reprobavit, proscripsit, damnavit Trutina theologica ». Si seppe di poi esserne autore il Card. Mazzella.

il Rosmini disimpegnò nella prima metà del secolo XIX una funzione veramente utile in pro' del Neotomismo, sospingendone i cultori a prendere contatto con la filosofia ambiente estranea od avversa. Aggiungo ora che gli si può e gli si deve riconoscere il merito di aver insistito, sia pure deviando, sull'elemento divino nella cognizione umana. Il domani filosofico ritornerà sicuramente su questo elemento. Ma fu, almeno almeno, un gran perditempo quel volersi da troppi e sistematicamente nella seconda metà del secolo XIX indurare, o per illusione o per arte polemica, nel difendere una coincidenza assolutamente irreale. Questo nocque oltremodo al rosminianesimo nel giudizio degli uomini imparziali ed equilibrati, che dovettero scorgervi o troppa ingenuità o troppa (come dire?) virtuosità. Certo San Tommaso non ha nulla di comune con le debolezze intuizionistiche e panteistiche del Rosmini: senza dire che San Tommaso attribuisce proprio all'astrazione la formazione degli universali, mentre il misconoscimento di questo potere dell'astrazione è la base stessa della speculazione rosminiana nel « Nuovo saggio sull'origine delle idee ». Fra coloro che sulle pagine dell'« Accademia Romana di San Tommaso d'Aquino » polemizzarono più diffusamente e più autorevolmente contro il rosminianesimo va ricordato il P. Liberatore. Il neotomismo aveva chiarita e giustificata le sua posizione speculativa di fronte al rosminianesimo ed alla sua ideologia pericolosa fino dall'opuscolo di Serafino Sordi « Lettere intorno al *Nuovo saggio* sull'origine delle idee... 1843 ».

Il Liberatore, che pur egli tra il 1850 e il 1860 si era occupato a lungo dell'ideologia rosminiana nel suo « Della conoscenza intellettuale », tornando ora, vecchio di oltre 70 anni, alla carica, dirige i suoi colpi contro Mons. Ferrè vescovo di Casal Monferrato. Questi veniva pubblicando dal 1880 al 1883 ben otto volumi di un'opera dal titolo « Degli universali secondo la teoria rosminiana confrontata con la dottrina di San Tommaso d'Aquino e con quella di parecchi tomisti e filosofi moderni (1) ». Diremo noi col poeta « Tantae molis erat... » o piuttotto « Sunt lacrimae rerum » ? E gli otto volumi non bastarono: che dal 1884 al 1886 ne seguirono altri tre. Ma il Liberatore piglia a partito i primi otto in puntate, che compaiono ne « L'Accademia romana... » dal 1881 al 1885, e vanno poi a formare il volume « Degli universali ». L'impostazione della polemica ne fissa il significato. Per il neotomismo si tratta di sbarazzare il terreno dagli equivoci, in vista della propria diffusione. Mons.

(1) Casale, Bertero.

Ferrè, dice il Liberatore (1), ha procacciato di confortare la dottrina rosminiana « coll'autorità del sommo tra i filosofi cattolici, proponendola qual'eco fedele della dottrina di San Tommaso d'Aquino. A far ciò gli è convenuto travolgere orribilmente gli insegnamenti del Santo Dottore... Stando così le cose, io che ho spesa l'intera vita nel cercare e diffondere la vera dottrina dell'Aquinate, non potea certamente mirare con animo indifferente il reo governo che di essa facevasi. Oltrechè l'Accademia romana, a cui appartengo, ha il compito di vegliare alla retta intelligenza della dottrina predetta, e difenderla nella sua integrità e purezza. Adunque, come prima mi son trovato libero da altro grave lavoro, ho volta la fatica al presente, in cui tolgo ad impugnare il trattato di Mons. Ferrè e raddrizzare le torte interpretazioni... ».

Se il Liberatore polemizza col Ferrè, il Cornoldi, altro gesuita, polemizza col Buroni. Ciò però avviene fuori del periodico romano. Il Cornoldi, prima ancora di scrivere l'opera «Il rosminianesimo sintesi dell'ontologismo e del panteismo» comparsa nel 1881, aveva pubblicato un opuscoletto dal titolo «Il panteismo ontologico e le nozioni d'ontologia del M. R. G. Buroni P. d. M.», provocando la « Risposta prima al p. Cornoldi d. C. D. G. in difesa delle nozioni di ontologia secondo Rosmini e San Tommaso per Gius. Buroni D. M., Torino, Paravia 1878». Il Buroni era un polemista di razza e anche un forte ingegno. Ma basta leggere con qualche attenzione questo suo libro per avvertire la distanza che corre fra San Tommaso e il Rosmini; cioè proprio il contrario di quanto il Buroni imprende a dimostrare. Eppure non so trattenermi dal riferir qui una pagina del libro, la quale, nella sua spigliatezza e sbrigliatezza, fa intravvedere il punto preciso dove tomismo e rosminianesimo vengono ad urtarsi. Sostando e interrogandosi intorno a questo punto il tomismo può anche oggi, sto per dire sopratutto oggi, trovare nuova lena (2). Ecco le parole del Buroni: «La questione tra me e il P. Cornoldi è tutta qui: che il P. Cornoldi non vuol che vi sia in noi altra luce di essere e di verità e di cognizione se non se quella che schizza dall'occhio dell'anima a similitudine della luce che schizza dall'occhio del gatto *de nocte*. Egli opina che noi uomini siamo tutti come rinchiusi sotto una volta di bronzo, che è la volta del firmamento stellato, sicchè niuna luce da Dio ci

(1) *Degli universali*, p. I. della prima puntata.

(2) Voglio ricordar qui un'altra opera del Cornoldi, ch'ebbe l'onore di essere tradotta in latino dal Patriarca di Venezia Mons. Domenico Agostini, cioè le *Lezioni di filosofia* pubblicate nel 1872.

possa pervenire (intendo dire nell'ordine naturale), ma dobbiamo contentarci di conoscere il vero colla luce insita nell'occhio nostro. Io tengo invece, e non lo dissimulo, che in quella enea volta del firmamento ci sia pure un forellino per lo quale da Dio ci venga anche qualche raggio di luce obbiettiva simile a quella che viene a tutti gli animali dal sole. Le famose parole del salmo, *Signatum, est super nos lumen vultus tui, Domine,* io le intendo così che la luce della faccia del Signore ci risplenda dall'*alto, super nos* egli invece vuole che la luce della faccia del Signore ci sia stata radicata *in Nobis* da *principio,* ma nulla più ci risplenda dal di *sopra, super nos*... (1) ».

A nove anni di distanza dall'enciclica « Aeterni Patris » che, collocava tant'alto San Tommaso, il decreto « Post obitum » trasmesso ai Vescovi il 7 Marzo (festa di San Tommaso) 1888, disapprovando le linee fondamentali del sistema rosminiano, addimostrava sufficientemente ai cattolici quale fosse il giudizio dell'Autorità ecclesiastica circa la coincidenza del Rosmini con San Tommaso. Ogni equivoco doveva ormai cessare, e cessare ogni ostacolo per la diffusione della filosofia genuinamente tomistica almeno nell'ambiente cattolico.

Ma torniamo all'« Accademia romana di S. Tommaso d'Aquino ». Fra i collaboratori meno legati alle circostanti polemiche del tempo e quindi in condizione di meglio e più vivacemente esprimere la propria personalità, occupano un posto distinto gli scrittori napoletani Talamo Signoriello e Prisco, scolari del Sanseverino (2). Il Talamo, che ha già pubblicato dal 1869 al 1872 il suo pregevole lavoro « L'aristotelismo nella scolastica », inizia sull'« Accademia Romana » (Vol. I, fasc. II) la serie degli studi che formeranno poi l'altro pur pregevole lavoro « La schiavitù secondo Aristotele e i dottori scolastici ». Ma nonostante questi lavori storici del Talamo; nonostante la paziente cura del Signoriello nel continuare in raccoglimento l'opera del Sanseverino (3); nonostante l'interessamento

(1) *Risposta prima al p. Cornoldi,*..., pag. 58.

(2) Sul Sanseverino e la scuola napoletana può leggersi: A. MASNOVO, Il Neotomismo in Italia, p. 118 e ss. (1924); PELZER, *Les initiateurs italiens du Néothomisme,* « Revue Néo-scholastique », 1911, mai; D. LANNA, *L'antesignano del Neotomismo in Italia,* « Riv. di Fil. Neosc. », 1912, N. I; FERRANDINA, La *filosofia tomistica a Napoli,* 1905; IDEM, *Una figura socratica* (*Il Card. G. Prisco*), 1918. Il neotomismo napoletano attende ancora chi lo illustri con la dovuta ampiezza. Come di Napoli, dicasi di altri centri culturali italiani.

(3) Il Signoriello pubblicò anche un *Lexicon peripateticum philosophico- theologicum* che ebbe tre edizioni: 1854, 1872, 1881.

del Prisco (1) ai problemi che suscitano Gioberti ed Hegel; nonostante, dico, tutto ciò, la caratteristica del Neotomismo dal 1870 al 1890 sta pur sempre nello sforzo che, in vista di diffondersi, esso compie contro il rosminianesimo, il quale rappresenta effettivamente in quel momento storico il pericolo maggiore. Al paragone di questo sforzo lo stesso tentativo da parte del Neotomismo italiano di prendere contatto con le scienze naturali ed informarle col proprio spirito è di importanza assai minore.

L'« Accademia filosofico-medica di San Tommaso d'Aquino », sorta per impulso del Cornoldi a Roma nel 1874, ebbe subito nel 1876 il suo organo in « La scienza italiana — periodico di filosofia medicina e scienze naturali », che si pubblicò a Bologna fino al 1889 sotto la direzione del Venturoli. Non si potrebbe negare competenza scientifica ed acume filosofico ai vari collaboratori quando mettono l'ilomorfismo aristotelico-tomistico in rapporto con la scienza moderna. Un risultato è certamente conseguito: che cioè nulla si può opporre nel nome della scienza moderna alla teoria scolastica su la costituzione dei corpi. Ma, ripeto, l'interesse del pubblico italiano è assorbito dalla polemica tomistico-rosminiana, tanto che la stessa « Scienza italiana » deve tenerne al corrente il suo lettore. Quando poi, dopo il decreto « Post obitum », la polemica declina e quasi cessa, il pubblico italiano è omai stanco. Perciò l'ultimo fascicolo del 1889 è anche l'ultimo fascicolo della « Scienza italiana ». L'annuncio della morte, dato in forma eufemistica, suona così: « Col nuovo anno 1890, per comune accordo preso tra il presidente dell'Accademia filosofico-medica di S. Tomaso, il M. R. P. Giov. M. Cornoldi, ed il consiglio dell'illustre Accademia Romana di San Tommaso, i due periodici che sono organi delle prefate Accademie, si fonderanno insieme ed usciranno in Roma col titolo « La scienza italiana, periodico dell'Accademia romana e dell'Accademia filosofico-medica di San Tommaso d'Aquino (2) ». In realtà ch'io sappia, di questa annunciata fusione non ne fu nulla. O piuttosto: la fusione avvenne; ma con la « Scuola cattolica » di Milano, altro periodico che già da una ventina d'anni lavorava con amore nel campo delle discipline ecclesiastiche, e appoggiava la corrente neotomistica. Effettivamente col numero del Gennaio 1891 la « Scuola cattolica » poneva sulla copertina anche il titolo « Scienza italiana »; che oggi però non vi si legge più.

---

(1) Sul Prisco confr. la penultima nota.

(2) Cfr. *La Scienza italiana,* Anno XIV, Vol. II, p. 581.

***

Adunque col 1890 la lotta contro il rosminianesimo ha sbarazzato il sentiero dinnanzi al tomismo. Ma insieme ha diffuso attorno un senzo di stanchezza. L'Italia da esportatrice di tomismo comincia a diventare tributaria dell'estero, specialmente di Lovanio che eredita l'interessamento scientifico dell'« Accademia filosofico-medica romana », e sa accentuarlo e ampliarlo sotto l'influsso efficace e geniale del Mercier, ora decoro insigne del Sacro Collegio. La stessa corrente modernistica, che del resto si infiltra in mezzo a noi senza discendere a grandi profondità, non vale a ridestare per contrasto l'antica forza di speculazione. I ripetuti interventi dell'autorità ecclesiastica contro il modernismo (1) aiutano soltanto (almeno immediatamente) a non perdere di vista San Tommaso. Se i fautori nostrani del modernismo sono un'eco, sia pure talvolta vivace, d'oltremonte, si sente d'altra parte e troppo bene che i loro oppositori nostrani sono, non dico sempre ma certo spesso, l'eco di un passato dentro cui non ancora è stato fuso il presente con i suoi ardui problemi circa il rapporto del naturale col soprannaturale e dell'Io con Dio. Si è stanchi, insomma: nè si riesce a fecondare, di fronte al modernismo, i germi meravigliosi del tomismo sbocciati al sole durante il dibattito speculativo contro il Rosmini e contro il Gioberti. Inoltre le preoccupazioni pratiche d'indole sociale e politica crescono di giorno in giorno. La « Civiltà cattolica », questo insigne periodico che sotto la guida filosofica del Taparelli e del Liberatore aveva toccato il fastigio, non ha più, dopo il 1890, chi sostituire a quei grandi. In questo stesso volger di tempo il tanto benemerito periodico napoletano « La scienza e la fede » e fin anche « L'accademia Romana » sono morti, come la surricordata « Scienza italiana ». Il « Divus Thomas » di Piacenza, venuto alla luce, per l'opera solerte del Collegio Alberoni appena pubblicata l'enciclica « Aeterni Patris », cioè nel 1880, deve cessare nel 1905 le sue pubblicazioni, dopo aver cercato alimento di scrittori, specialmente negli ultimi anni, di

(1) Mi limito a ricordare la mirabile enciclica « *Pascendi* » pubblicata l'otto settembre 1907 da Pio X; e le *Theses quaedam* (24) *in doctrina S. Thomae Aquinatis contentae*, a proposito delle quali la « *Sacra studiorum congregatio* » in data 27 Luglio 1914 dichiarava « eas plane continere sancti Doctoris principia et pronunciata majora ». Un commento a queste 24 tesi lo scrisse il p. Guido Mattiussi nel 1917 col titolo: *Le XXIV tesi della filosofia di San Tommaso d'Aquino approvate dalla S. Congregazione degli studi.* Non è qui il posto di ricordare i commentatori stranieri.

preferenza in ambienti stranieri (1). Quasi ogni attività di studio è omai volta a pubblicare e ripubblicare testi di scuola ad imitazione di quelli del Liberatore e del Sanseverino (2). Fatta eccezione di pochi (come per es. i testi del Zigliara (3) del Rossignoli del Remer) nessuna impronta personale. Quegli stessi scrittori di forte ingegno, quali Giuseppe Ballerini, Andrea Cappellazzi, Guido Mattiussi che spaziano liberamente fuori dei testi, risentono della generale stanchezza: non escluso Cristoforo Bonavino, noto più comunemente sotto lo pseudonimo di Ausonio Franchi. Certo questo prete, professore universitario d'ingegno e coscienzioso, che, scrivendo negli anni 1889-1893 l'«Ultima critica», ritorna dal criticismo kantiano alla scuola tomistica senza inciampare nel rosminianesimo e nel giobertianesimo, testimonia a favore del neotomismo italiano. Ma non occorre esagerare. Quanta differenza tra l'« Ultima critica » e le pagine che S. Agostino detta a Cassiciaco! A Cassiciaco anche Agostino ritorna. Eppure quel ritorno è una creazione nuova, una vera ricreazione. Sotto una calma apparente sussultano le più intime fibre dell'uomo. La sua volontà di giungere al porto è ben decisa a saggiare e a rompere dapprima i flutti più insidiosi dell'alto mare: ed effettivamente li saggia e li rompe. Alla fine il naufrago emerge sicuro dall'onde, identico all'Agostino della prima giovinezza, e nondimeno *quantum mutatus ab illo*! Nell'« Ultima critica », dalle diroccate superstrutture solo riappare l'uomo antico. Ausonio Franchi a un dato momento della sua vita ha creduto di assicurare

---

(1) A cominciare dal 1881 il P. Lepidi O. P. pubblica sul « Divus Thomas » in varie puntate il suo *De ente generalissimo prout est aliquid psychologicum et ontologicum*. Lo spagnuolo del Prado O. P. venne pubblicando parimenti sul « Divus Thomas » parte nel 1898-1899 parte nel 1905 il *De Veritate fundamentali philosophiae christianae.*

(2) Oltre le opere menzionate sopra, vanno qui ricordate, a proposito del Sanseverino: 1) CAJETANI Can. SANSEVERINO, *Istitutiones seu Elementa philosophiae Christianae cum antiqua et nova comparatae a Nuntio Can. Signoriello continuatae et absolutae;* 2) *Philosophiae christianae cum antiqua et nova comparatae Cajetani Can. Sanseverino Compendium opera et studio Nuntii can. Signoriello lucubratum.* A proposito del Battaglini, arcivescovo di Bologna e cardinale, autore anch'egli d'un testo di filosofia scolastica, va rilevato che l'inizio della sua attività filosofica, pur essendo posteriore a quella del Liberatore e del Sanseverino, è però anteriore al 1870.

(3) Il Zigliara nel 1874 aveva pubblicato « Della luce intellettuale e dell'ontologismo secondo la dottrina dei Santi Agostino, Bonaventura e Tommaso d'Aquino ». Invece il testo di filosofia per uso delle scuole comparve nel 1876. Altra benemerenza del Zigliara verso la rinascita tomistica è la cura dedicata, sull'inizio, alla grande edizione leoniana delle opere di San Tommaso.

meglio il tesoro delle grandi verità (Dio, immortalità...) entrando nell'orbita del pensiero Kantiano (1). Dopo lungo corso di anni, questo pensiero sembrandogli impotente allo scopo, egli, che non ha mai abbandonato il suo tesoro, lo pone al riparo dietro lo scudo delle antiche garanzie (2).

Solo forze giovani, non logorate da un passato di lunghe e snervanti polemiche, potevano ridare vigore al Neotomismo italiano. La situazione fu intuita particolarmente da quel gruppo di studiosi che nel 1909, attorno al P. Gemelli, al Dott. Canella, al Dott. Necchi diè vita alla « Rivista di filosofia neoscolastica ». Questa inaugura un periodo di maggior contatto vuoi con le molteplici correnti di pensiero estraneo od avverso (3), vuoi — mediante indagini storiche — con le scaturigini stesse del Neotomismo. Agli inizi del periodico non si perde di vista il positivismo che è ancora all'orizzonte; ma presto presto l'interesse si concentra sul problema criteriologico e sull'idealismo nelle varie sue forme, per affermare in contrasto e svolgere la dottrina del realismo tomistico. Fino dal primo anno, anzi fino dal primo numero il Dott. Canella studia « Gli elementi di fatto per la soluzione del problema criteriologico fondamentale », ispirandosi alla scuola di Lovanio (4). Da quel primo articolo ad oggi quanta strada percorsa! E non invano. Però il travaglio dura. Sul conto di questo travaglio, che si accentua ora nell'Università Cattolica di Milano e nella sua facoltà di filosofia,

---

(1) *Ultima Critica* Vol. I, p. 55, N. 22.

(2) *Ibid.*, p- 445, N.° 179.

(3) Basti richiamare i nomi del Chiocchetti e dell'Olgiati.

(4) Anche prima della fondazione della « Rivista di Fil. Neosc. », il Canella si era occupato di scolastica e di medioevo, pubblicando a Firenze l'anno 1907 *Il nominalismo e Guglielmo d'Occam*. La sua morte prematura sul campo dell'onore ha tarpato le ali a tante speranze. Poichè ho accennato a cose di storia, voglio ricordare nel campo neoscolastico italiano (oltre le già lodate opere del Talamo) il « S. Anselmo filosofo » del Vigna, stampato dal Cogliati nel 1899, e il Nicolò Cusano del Rotta stampato dal Bocca nel 1911. Una trattazione generale e compendiosa della storia della filosofia per uso delle scuole medie è il *Breve corso di storia della filosofia* del prof. GIACINTO TREDICI. *Intorno alle origini del Neotomismo e alle sue prime vicende* ha scritto l'autore di queste pagine. Di storia della filosofia medioevale si occupa con competenza anche il « Gregorianum », periodico teologico-filosofico dei R. R. P. P. Gesuiti, a carattere internazionale, fondato a Roma nel 1920. Vanno segnalate in maniera tutta particolare le magnifiche edizioni dei R. R. P. P. Francescani di Quaracchi. La « Rivista di filosofia neoscolastica » è però sempre l'organo più importante per chi voglia seguire il movimento neotomistico italiano.

è lecito concepire le più fondate speranze, soprattutto per l'opera energica e incitatrice nel P. Gemelli, che porta anche qui la freschezza di spirito francescana. Non sarebbe difficile nel faticoso travaglio che tende a fondere il nuovo nelle antiche e salde forme aristotelico-tomistiche distinguere un centro una destra ed una sinistra. Ma dove, santo cielo!, non si ficca questa benedetta tricotomia? Val meglio, constatata la comune tendenza, aspettare i frutti concreti. Allora sarà il momento della caratterizzazione.

Mentre sto per terminare questi appunti io mi sento rivolgere da un interlocutore invisibile le dimande: Ebbene il vostro neotomismo italiano dal 1870 all'anno di grazia 1923 ha proferito una parola nuova? E se non l'ha proferita, dove sta allora il suo valore?

Rispondo con perfetta ingenuità: Nessuna parola nuova!

Ma soggiungo subito: *Omnia tempus habent.* Dal 1800 al 1870 il neotomismo ha compiuto un lavoro rude e purtroppo ignorato, di rinnovamento: par naturale che dal 1870 debba far opera di conservazione di difesa e di diffusione. Del resto questa filosofia che in cinquant'anni (breve periodo in verità!) non ha detto una parola nuova, oggi, nel bisogno che prova, come non mai, e nello sforzo che compie di superare l'idealismo italiano (la forma indubbiamente più alta dell'idealismo) prepara, a mio credere, la nuova parola, o, se si voglia, la nuova nota da inserire nel *motivo eterno* della filosofia scolastica (1).

AMATO MASNOVO.

---

(1) Reputo di soddisfare ad una legittima curiosità del lettore, esibendo qua sotto, l'elenco delle pubblicazioni filosofiche dell'Università Cattolica nel primo suo biennio di vita.

Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore

SERIE PRIMA: SCIENZE FILOSOFICHE

VOLUME I:

Fasc. 1. — FRANCESCO OLGIATI, *L'anima di S. Tommaso,* Saggio filosofico intorno alla concezione tomistica. Vol. in-8 di pag. 149. — L. 8.

Fasc. 2. — MARIANO CORDOVANI, *Rivelazione e filosofia.* Vol. in-8 di pag. 128. — L. 7.

Fasc. 3. — GIUSEPPE ZAMBONI. *La gnoseologia dell'atto.* Vol. in-8 di pag. 160. — L. 8.

Fasc. 4. — Lavori del Laboratorio di psicologia sperimentale:

1. AGOSTINO GEMELLI, *Ricerche sperimentali sul comico.*
2. AGOSTINO GEMELLI, *Ricerche sulla attività volontaria nel lavoro manuale.*

3. GALLI E BERETTA, *Ricerche sulle associazioni preferite.*
4. GEMELLI e GALLI, *Sulle nozioni in fanciulli normali ed anormali* (in preparaz.).

Fasc. 5. — AMATO MASNOVO, *Il neo-tomismo in Italia.* Vol. in-8 di pag. 248. — L. 12.

VOLUME II:

SAN TOMASO D'AQUINO, *Pubblicazione commemorativa del VI centenario della canonizzazione* con scritti di Agostino Gemelli, Amato Masnovo. Paolo Rotta, Domenico Lanna, Martino Grabmann, Reginaldo Maria Schultes, Mariano Cordovani, Gioachino Sestili, Adriano Bernareggi, Marc De Munnynck, Paolo Rossi, Emilio Chiocchetti, Giovanni Busnelli, Francesco Olgiati, preceduti dall'Enciclica di S. S. Pio XI e pubblicati a cura della facoltà di Filosofia dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Vol. in-8 di p. 320 con una tavola fuori testo (esaurito).

VOLUME III:

Fasc. 1. — MARIANO CORDOVANI, *L'attualità di S. Tomaso d'Aquino.* Vol. in-8 di p. 128. — L. 10.

L'idealismo critico in Italia

Nella filosofia italiana contemporanea i sistemi di Piero Martinetti e di Bernardino Varisco occupano un posto di primissimo ordine; ma chi sia costretto a limitare entro la cerchia di poche pagine l'esame delle loro opere deve per necessità trascurarne alcuni degli aspetti più importanti e significativi. Infatti non è possibile mostrare nè quanto sia ampia, solida e profonda la trattazione storica dei problemi filosofici da cui il primo con una critica vigorosa ricava la giustificazione delle proprie concezioni, nè quanto sia acuto e sottile il processo di pensiero con cui il secondo con una ricerca instancabile, che lo porta anche ad una auto-critica severa, viene svolgendo le proprie dottrine, grazie a un esame sempre più penetrante delle questioni studiate. Dobbiamo quindi restringerci a un'analisi sommaria dei loro sistemi, in cui cercheremo di valerci finchè sarà possibile della parola stessa dei due scrittori, per mettere in rilievo i più importanti risultati delle loro ricerche.

Nell'*Introduzione alla Metafisica,* il Martinetti afferma che la filosofia, nel senso proprio della parola, è metafisica, è, cioè, l'unificazione rigorosamente logica dei dati dell'esperienza coordinati in un sistema di proposizioni astratte. Ma per ottenere quella sistemazione totale cui tende, la ricerca filosofica non ha bisogno di impiegare un metodo suo proprio, diverso da quello delle altre scienze, perchè ciò che la distingue da esse è il suo compito, che consiste nell'unificare in modo non parziale, ma universale, la realtà, dando così una spiegazione, un'interpretazione di tutta l'esperienza.

Se la metafisica è costretta a servirsi di astrazioni, ciò non toglie che la conoscenza che essa presenta abbia natura intuitiva, perchè i concetti astratti di cui si vale sono solamente simboli che compiono l'ufficio di suscitare nello spirito un'intuizione complessiva della realtà.

Il primo momento della ricerca filosofica consiste in un processo di purificazione critica con cui l'esperienza è liberata da quei pre-

supposti che il sapere volgare e le scienze particolari accettano silenziosamente: ma l'esperienza pura cui in tal modo si vuol giungere deve intendersi in un senso diverso da quello volgare, perchè ciò che assume questo aspetto per la coscienza comune o anche per il sapere scientifico implica invece numerosi presupposti metafisici, non consapevoli e non giustificati, che debbono essere eliminati. Siccome questa purificazione non è compiuta integralmente da nessun sistema filosofico, l'introduzione alla metafisica risiede nella critica della conoscenza, che compie l'ufficio non già di studiare i procedimenti formali del pensiero (cosa impossibile, perchè non si può separare la conoscenza dal suo contenuto), ma di esaminare criticamente le nostre cognizioni in generale, per eliminare quelle interpretazioni metafisiche che, qualunque sia la fonte da cui provengono, non risultano soddisfacenti. Quindi, mentre la critica della conoscenza studia le varie dottrine filosofiche nelle loro intuizioni fondamentali, per riconoscere se permettono di dar ragione di tutta la realtà, la metafisica vera e propria si chiede se esse consentano di risolvere i problemi cui conducono con le loro interpretazioni.

La ricerca che si deve compiere si riferisce sia alla conoscenza sensibile che a quella razionale: ora essa mette in rilievo prima di tutto «che ogni posizione assoluta di un essere altro dall'essere spirituale è insostenibile: che la forma universale e fondamentale dell'essere è l'essere per la coscienza, l'essere nella forma di un dato cosciente» (*Intr. alla Metafisica*, p. 410): il realismo è così eliminato definitivamente in ogni sua forma. Il processo di coscienza di cui si parla deve concepirsi come il rapporto di un molteplice dato (l'oggetto) con un'unità (soggetto); ma questa non è un *quid* diverso dal contenuto, ma il contenuto stesso, in quanto si manifesta come unità. Però se il soggetto è quell'unità che il contenuto esprime come la sua verità più profonda, l'oggetto, ossia ciò che si chiama il mondo, non dipende necessariamente da me, perchè ogni molteplicità, può unificarsi in infiniti soggetti: non si ha il diritto di ridurre tutta la realtà alla realtà nostra, sebbene anche quella parte della prima che non c'è data si debba pensare in modo analogo a quella che ci è data. A sua volta, il molteplice oggettivo è «un oggetto relativo che in sè medesimo non è se non una molteplicità di processi coscienti, in ciascuno dei quali vi è nuovamente luogo a distinguere un'unità subbiettiva ed una molteplicità corrispondente; le unità obbiettive sono altrettante unità subbiettive inferiori, che il soggetto, elevandosi ad una riflessione superiore, contrappone alla propria unità come molteplicità obbiettiva;

il regresso all'infinito, che così si apre, non presenta difficoltà maggiori che nel caso della divisibilità infinita dello spazio e del tempo... Ogni oggetto della nostra coscienza è già sempre per sè medesimo oggetto e soggetto» (ivi, pp. 414-15). Ma ogni coscienza individuale è una sintesi, e perciò gli elementi che ivi si unificano non possono, fuori di essa, restare tali quali sono nel processo sintetico: sono bensì unità psichiche indipendenti, ma ciò non implica l'assurdità dell'esistenza separata dei nostri fenomeni coscienti. Ogni fenomeno, mentre è un centro di unità distinto dall'io, è ciò che è soltanto in quanto rientra nel sistema che lo include.

La nostra esperienza appare così una sintesi attiva che, mutando continuamente, assume forme sempre più comprensive e più perfette: ma allora quale valore si deve dare alle sintesi superiori della conoscenza in cui il dato sensibile riceve un ordine dalle forme razionali? In altri termini, risiede la vera realtà nella rielaborazione razionale dell'esperienza sensibile, la quale così si riduce a un mondo di apparenze o, per contro, questa costituisce il reale definitivo mentre le sintesi del pensiero sono esclusivamente procedimenti soggettivi che servono ad arrecare una conoscenza più esatta di quella realtà che il senso ci offre? Si può rispondere a questa domanda soltanto quando, con un esame della struttura formale dell'esperienza, si siano riconosciute le forme di unità che sono incluse nell'esperienza sensibile e nella conoscenza logica: però questo studio può compiersi solamente per mezzo dell'analisi della nostra esperienza, perchè la teoria della conoscenza deve impiegare in questo lavoro, per interpretarli, i risultati della psicologia.

Il tempo e lo spazio sono le forme dell'esperienza sensibile con cui la coscienza cerca di dare una prima soddisfazione al bisogno che prova di unificare in modo sintetico il proprio contenuto. I loro caratteri, universalità e necessità, sono quelli dell'unità della coscienza la quale si contrappone alla molteplicità del suo contenuto come un dover essere assolutamente necessario: sono forme *a priori*, perchè la loro constatazione è bensì empirica, ma si differenzia dal punto di vista qualitativo da quella del contenuto stesso, in quanto assume quel carattere di necessità *a priori* che, nella sfera della conoscenza razionale, spetta al riconoscimento dell'unità causale e di quella logica. Ma siccome l'unificazione che si compie per mezzo di queste forme implica una contraddizione tra l'unità *a priori* assoluta e il molteplice indeterminato e accidentale, la mente è obbligata a ricercare il modo di trasformare l'esperienza sensibile in realtà logica. Infatti, quando consideriamo il divenire temporale dei

fatti e, anche più, delle cose, non vediamo come siano conciliabili la permanenza e il cambiamento, che pure sono necessari per costituirlo. La cosa, in quanto unità spaziale, deve essere insieme una e molteplice. Lo spazio e il tempo debbono pensarsi come unità assolute; mentre non possono mai formare in modo concreto due assolute totalità.

Queste insanabili contraddizioni, questa incapacità delle unità formali del senso a conseguire quella unità assoluta che è insieme l'assoluta realtà danno origine alle forme logiche della ragione che, in ultimo, si riducono a due, la causalità e l'identità logica. La prima, che corrisponde alla forma del tempo, è « un'equazione fra due sistemi di elementi; ogni processo causale non consiste che in una diversa distribuzione degli elementi causali, in un'azione mutua di più forze, che dallo stato *a b c d* passano alla combinazione nuova *a' b' c' d'*; ogni trasformazione è introdotta dall'intervento d'un fattore nuovo, dalla cui composizione nel sistema dipende la variazione complessiva » (ivi, p. 436). In altri termini: la causalità unifica fattori molteplici, trasformandoli in un sistema fornito di stabilità relativa, e perciò l'intuizione del rapporto causale è quella di un'unità. Nella scienza poi (e soltanto in essa) la causalità appare una legge universale e necessaria che collega in un sistema unico tutti i processi e li connette con vincoli infrangibili: al pari dello spazio e del tempo, il nesso totale delle cause e degli effetti è uno e unico, costituisce un ordinamento cui nessuna cosa può sfuggire. Nella causalità si manifesta quindi una forma *a priori* della conoscenza, che permette al pensiero di attuare quella assoluta unità che, quale fondamento assoluto dell'esperienza, gli si presenta come un dover essere; e siccome ci rivela parzialmente ciò che la realtà deve essere, ha valore esplicativo. L'intuizione causale tende a identificare la causa e l'effetto, a ridurli all'unità; perciò l'ultimo termine delle serie deve apparire l'unità interiore comune a tutti gli esseri, che è l'energia, la realtà vera del divenire, la causa formale, la causa prima del mondo. Ma il pensiero anche qui urta contro la contraddizione che proviene dall'impotenza del molteplice empirico a realizzare l'unità formale pura: infatti, l'estensione illimitata del mondo nel tempo non ci permette di arrivare mai a una causa prima; e siccome questa deve essere posta fuori del divenire e costituirne il fondamento, noi non possiamo trovare nel mondo, che diviene senza posa, alcun mezzo che ce la rappresenti adeguatamente.

L'unità logica è il riconoscimento dell'identità nella coesistenza

spaziale; e allora essa si chiama l'idea, la legge, la ragione dei coesistenti. Il pensiero con processo progressivo si sforza, nella sua fase logica riflessa, di conseguire la comprensione e l'interpretazione dell'esperienza, riducendone i dati all'unità dei concetti, delle leggi, delle idee; ma così è portato a categorie sempre più generali e perciò sempre più remote dalla concretezza dei particolari. L'ultimo termine di questo ordinamento progressivo dell'esperienza consiste nell'unificazione di tutto il reale in un sistema unico, assoluto e universale: infatti, le categorie che per le scienze sono ultime spiegano bensì un grandissimo numero di fatti ma, essendo in sè stesse inintelligibili, costringono il pensiero a fare il tentativo di includerle in un sistema logico superiore: la filosofia mira perciò essenzialmente a subordinare tutto il mondo concettuale a una sola legge, a un unico principio.

Ora, se esiste continuità tra le forme sensibili e le unità logiche, se esse sono tanti gradi di una sola rielaborazione dell'esperienza, se la conoscenza mira sempre a unificare il molteplice di questa con atti di sintesi che sono *a priori* (perchè l'unità non è mai data materialmente come lo sono gli elementi), quale è il valore dell'unificazione formale? In essa abbiamo sempre un molteplice dato empiricamente che si raccoglie nell'unità di una forma: dove è posta la vera realtà? È reale il molteplice e l'unità è una forma soggettiva, un'illusione del pensiero? È reale l'unità ossia costituisce il dover essere delle cose e di fronte ad essa la molteplicità è pura apparenza? La contraddizione fra questi due termini penetra tutta la nostra esperienza: ovunque si presenta la stessa domanda: sono reali le impressioni singole o l'oggetto, i fattori della causalità o un essere unico e identico che si realizza per mezzo del rapporto causale, i fatti o la legge, l'idea cui obbediscono? Per risolvere questa contraddizione non c'è che una via: applicare il principio di identità nel suo significato sintetico. Occorre ridurre la molteplicità apparente all'unità (che si realizza nelle sintesi formali), la quale «non è solo il dover essere, ma anche l'essere vero della molteplicità disgregata: nella necessità *a priori* della forma noi sentiamo lo sforzo, l'aspirazione dell'essere medesimo a realizzare la sua vera natura» (ivi, p. 459).

È impossibile, seguendo l'empirismo, negare valore oggettivo, all'unità formale, perchè ciò significa ridurre l'esperienza a un caos e distruggere le basi di qualunque teoria e non è nemmeno lecito separare, come vuole il criticismo, la materia della forma e derivare questa dal soggetto, perchè esse, sebbene distinguibili in astratto,

sono inseparabili. L'unità formale è un'esperienza di diverso valore è un aspetto più vero delle cose cui le esperienze inferiori tutte tendono senza attuarlo mai in modo completo; essa è la verità del dato dal quale proviene e in cui si manifesta. Il pensiero non è mai una forma soggettiva, che stia fuori del contenuto, ha sempre natura reale, oggettiva, è un contenuto visto nel suo processo attivo di trasformazione e di elevazione. Il progresso della conoscenza consiste quindi in una trasformazione della stessa realtà, sicchè le forme *a priori* sono le forme particolari e relative dell'unità perfetta cui tende tale realtà (che è, come si è visto, cosciente), unità che nel suo termine ultimo trascende la stessa coscienza: ma ciò non toglie che esse conservino, di fronte al molteplice da cui provengono, un maggior valore di oggettività, che è misurato dal grado in cui si approssimano a quell'unità, che ne costituisce il fondamento.

Riconosciuto il valore oggettivo delle unità formali, sensibili e logiche, non è più possibile chiamare realtà vera il mondo sensibile e vedere in quello intelligibile delle unità logiche un *quid* esclusivamente soggettivo: per contro «la realtà intelligibile è il dover essere della realtà sensibile, è la verità della realtà sensibile, in cui questa ha il suo fondamento, ed in cui essa insensibilmente si risolve per virtù del pensiero» (p. 469). «L'attività del nostro pensiero è una lenta e continua creazione di questa realtà più alta, che insensibilmente si sostituisce alla realtà che oggi ci è data; la costituzione del mondo intelligibile non è soltanto una costruzione soggettiva, ma è veramente l'inizio d'una nuova realtà, la rivelazione iniziale dell'essere profondo delle cose; per essa lo spirito nostro legato alla terra, avvinto ad un punto dello spazio e del tempo, intuisce i primi albori di quel mondo spirituale che è il fondamento di tutte le esistenze sensibili ed il termine ideale di tutte le nostre aspirazioni più alte. Anche qui certamente lo spirito non crea nulla, che dal punto di vista assoluto già non sia; come nel conoscere sensibile lo spirito unifica partecipando ad un'unità esteriore, crea concreando, così nelle sintesi più alte del pensiero esso crea partecipando alla vita dello Spirito, unifica confondendo sè stesso nell'unità profonda delle cose; ma in questa partecipazione ad una creazione sovrumana risiede appunto l'attività sua più alta, in questa unione con la Ragione universale stanno la sua libertà e la sua beatitudine» (p. 470).

Da ciò risulta già che se il mondo intelligibile ha carattere oggettivo, non costituisce però l'assoluta realtà: la unificazione logica, che è soltanto un grado piú elevato di quel processo che si attua già

per mezzo delle forme sensibili, non ne forma l'ultimo termine, perchè esso risiede nell'unità pura, assoluta, che è il vero *a priori*, di cui le unità sensibili e logiche sono espressioni relative e imperfette, appunto perchè implicano sempre un rapporto con un molteplice che sintetizzano. « L'unica realtà metafisica assoluta è l'unità formale assoluta: essa è l'unica vera sostanza, l'unica vera legge universale ed eterna, che esiste anteriormente ad ogni intelligenza e verso cui ogni intelligenza aspira ». (p. 474). Il conoscere è oggettivo in ogni suo grado, ma non raggiunge mai la oggettività assoluta, alla quale aspira e alla quale si approssima coi suoi processi di unificazione: e non bisogna dimenticare che ogni coscienza singola ha del mondo una visione che è diversa da tutte le altre e perciò ha carattere relativo. Con tutto ciò, la nostra conoscenza è sempre oggettiva, perchè in ogni momento è l'unica verità che noi possiamo possedere: ma si trasforma continuamente per elevarsi a un grado superiore di unificazione che è più prossima all'assoluta unità la quale è insieme la suprema verità e la suprema realtà. Ogni concezione complessiva del reale che ha un determinato individuo, essendo relativa alla sua personalità, è una fede; ma non si deve intendere con questa espressione qualche cosa di irrazionale nè si deve credere che con tale affermazione si faccia sparire ogni differenza di valore tra diversi sistemi conoscitivi. Parlando di fede, si vuol dire che ogni concezione esprime tutta la natura e le aspirazioni della personalità donde risulta; ma, sebbene per essa sia vera, in quel momento, in modo assoluto, ciò non toglie che si debba stabilire una gerarchia di valori, che trova il suo criterio nella unificazione che ciascuna intuizione del reale pone nell'esperienza, nella misura in cui si avvicina all'unità assoluta: infatti, una concezione è superiore a un'altra in quanto costituisce una sintesi più ampia delle precedenti che include in sè stessa. La realtà, che non può essere mai esteriore alla coscienza, consiste dunque in una serie di sintesi che, unificando in modo sempre più completo la molteplicità da cui emergono, si avvicinano sempre più a un termine ultimo, l'unità assoluta che trascende la mia coscienza, sebbene si riveli in essa come in tutte le cose.

La concezione che abbiamo rapidamente schematizzato (trascurando sia l'esame storico dei maggiori sistemi filosofici e la critica dei loro risultati, che servono a giustificarla, sia gli sviluppi che presenta rispetto a un grandissimo numero di problemi fondamentali) può apparire affine alle teorie esposte dalle filosofie immanentistiche, dello Schuppe e dello Schubert-Soldern, per esempio, che del

resto il Martinetti ricorda con particolare simpatia; ma se ne differenzia recisamente per una intonazione religiosa profonda, che talvolta assume un particolare accento mistico, in cui si rivela, a chi bene la consideri, il motivo direttore del pensiero dell'autore, il quale più di una volta, del resto, riprende e fa sue affermazioni delle Upanishadi, del neo-platonismo, dello spinozismo. L'unità assoluta in cui risiedono la più alte verità e la piú assoluta realtà, è il dover essere della molteplicità; e, come si è visto, essa è intesa nel senso dello Spirito, dalla Ragione universale. L'unione con essa costituisce la libertà e la beatitudine dello spirito nostro.

Questo motivo essenzialmente religioso del pensiero del Martinetti si esprime in termini precisi nella sua prolusione *La funzione religiosa della filosofia*, in cui egli si propone il problema, che è insieme teoretico ed etico, del valore supremo della vita e quindi dell'attività che ci permette di raggiungere il fine ultimo, la pace. L'edonismo è smentito invincibilmente dalla esperienza del dolore e della morte: l'attività morale, quella conoscitiva non ci permettono, per sè prese, di conseguire il fine ultimo e definitivo, perchè lo spirito aspira a qualche cosa di sempre più elevato, a un mondo ideale di perfezione e di assolutezza in cui siamo convinti che risiede la vera realtà. Da questa aspirazione e da questa convinzione sorge la religione, che si distingue dalle altre attività spirituali perchè dà carattere trascendente al proprio ideale. Tutta la vita dello spirito ci appare un processo progressivo di espansione, di liberazione, di elevazione: l'uomo insoddisfatto di tutto ciò che è finito e transeunte, aspira al perfetto e all'eterno. « L'ultima fase di questa ascensione dello spirito è la vita religiosa, che è costituita dalla comunione dello spirito individuale con la vita universale delle cose, dalla partecipazione alla vita dello spirito universale, che in sè abbraccia la totalità assoluta dell'essere ed in cui hanno perciò riposo i desiderii e le aspirazioni umane: esso è ciò che la coscienza religiosa chiama Dio ». (*La funzione religiosa della filosofia*, p. 15). Il valore supremo della vita risiede nell'elevazione dello spirito verso tale unità ideale. Ora, la coscienza del divino è altresì e soprattutto, conoscenza di esso: ma l'oggetto della coscienza religiosa, che per la sua natura trascendentale, non si sottopone, nonchè alle condizioni dell'esistenza sensibile, neanche a quelle della conoscenza, non può trovare espressione teoretica se non per mezzo di simboli, che da prima hanno la forma di miti, poi di dogmi e infine, eliminata la tradizione mitica, di concezioni filosofiche. Infatti, il pensiero filosofico, anche quando critica e dissolve figurazioni religiose tradizionali, tende

continuamente a elevare la religione verso una concezione sempre più perfetta del divino. «La filosofia ha così il suo movente primo ed il suo fine non in un vano desiderio di conoscere per conoscere, in una curiosità oziosa od in un raffinamento egoistico dell'intelletto, ma nel bisogno della vita religiosa . . . . La conoscenza del Tutto non è che la forma precorritrice della vita nel Tutto» (p. 30). La ricerca filosofica, che da prima si sforza di unificare il molteplice dell'esperienza in una visione unica, finisce coll'aspirazione dello spirito a immergersi in quell'unità superiore in cui le appare un mondo sovrasensibile di perfezione e di verità, sicchè la filosofia compie l'ufficio di educare l'umanità alla vita religiosa.

Un punto poteva restare ancora non pienamente determinato. L'unità assoluta di cui si parla deve intendersi nel senso dell'immanenza o della trascendenza? È vero che il Martinetti negli scritti finora esaminati insisteva sulla sua natura trascendente; però ciò poteva non escludere necessariamente una immanenza essenziale, simile a quella, ad esempio, dell'Uno plotiniano. Ogni dubbio è tolto dall'ultimo suo lavoro, *Il compito della filosofia nell'ora presente*, in cui il Martinetti respinge l'immanentismo in ogni sua forma. Egli riafferma la concezione dell'idealismo, che il mondo dei fenomeni è soltanto l'espressione di una realtà spirituale, di una coscienza o di un sistema di coscienze analoghe al nostro io; ma tale concezione può distinguersi in immanente e trascendente. La prima, che è un adattamento dell'idealismo al naturalismo e all'empirismo, afferma bensì la natura spirituale del reale, ma non vuole oltrepassare le forme di esso che ci sono date empiricamente; il fine ultimo cui deve tendere lo spirito è la propria elevazione alla visione della vita universale. Per l'idealismo trascendente, che è più profondamente metafisico e religioso, la nostra vita spirituale mira a risolversi in una vita, in un'unità superiore, che ci trascende e che ogni altra forma di realtà può raffigurare soltanto in modo simbolico. Per la concezione immanente ciò che è propriamente reale e ha valore è lo spirito umano preso nella sua totalità, cui l'individuo deve subordinarsi: per la trascendente invece anche le più alte espressioni dello spirito nostro non hanno mai in sè la ragione del proprio essere, e non hanno senso se non come preparazione a una realtà superiore che le trascende: lo spirito concreto e le sue espressioni appaiono così « altrettanti rivelazioni imperfette dell'essere vero, altrettante forme fenomeniche di un essere assoluto » (*La funzione della filosofia. . . .* p. 27). L'idealismo trascendente pone il cardine della vita nella religione e vede anche nell'unità morale degli uomini un

mezzo che serve a rendere possibile una unità spirituale superiore, quella della vita religiosa. Per il Martinetti, l'idealismo immanente che predomina oggi è soltanto « una forma di transizione alla forma vera e coerente dell'idealismo, che è l'idealismo trascendente religioso » (f. 27).

La filosofia del Varisco, che in una prima fase si presenta come empiristica e realistica, viene poi, grazie all'approfondimento dei problemi filosofici, ripresi in esame con sforzi sempre più intensi a trasformarsi in una dottrina idealistica che negli ultimi lavori mette capo all'affermazione di un principio supremo trascendente (1). Ma già nell'opera principale della prima fase, *Scienza e opinioni*, si afferma che il problema del soprannaturale è centrale e fondamentale per tutta la ricerca filosofica: in ciò è contenuto in germe il motivo direttore del pensiero dell'autore. La distinzione tra scienza e opinione, ossia tra ciò che consta e ciò che non consta, ne presuppone un'altra, tra ciò che è vero e ciò che consta perchè vi è una fede religiosa e morale fornita di valore assoluto, che poggia sul sentimento. Ma se noi vogliamo determinare quello che il pensiero può giustificare, dobbiamo rivolgerci alla scienza e muovere da essa per giungere alla gnoseologia. Ora lo studio della natura ci porta ad ammettere che la realtà fisica è formata di elementi tra i quali avvengono fatti governati da un rigoroso determinismo privo di ogni carattere di razionalità e di finalità perchè le leggi sono puramente l'espressione dei fatti stessi. La psicologia può poggiare sulla concezione che i fenomeni psichici sono le variazioni interne che avvengono negli elementi del reale fisico per azioni esteriori, variazioni che implicano in ciascuno di quegli elementi una potenzialità psichica che richiede per attuarsi i fatti fisici che si svolgono fra essi: quindi, la vita cosciente è determinata dall'accadere fisico, e risulta dalla complicazione dei fenomeni così prodotti. La conclusione gnoseologica che risulta da tutto ciò è che la forma della conoscenza si spiega con la sua materia: le leggi supreme dell'accadere sono l'espressione del determinismo dei fatti interni che a sua volta dipende da quello fisico: quindi da questo derivano anche le leggi del pensiero. Presupposto di questa concezione è l'indipendenza dell'oggetto dal soggetto, che è provata dal fatto che nella sensazione siamo consapevoli della causa da cui dipendono le nostre modifi-

(1) In questa analisi mi valgo di uno studio più ampio pubblicato precedentemente (*Il pensiero filosofico di B. Varisco:* in « Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi » 1920: v. I) al quale rimando il lettore, che desideri un maggiore svolgimento dell'argomento.

cazioni interne. Questo è ciò che consta: se il sentimento etico e religioso non accetta tali conclusioni, occorre ricordare che esso non offre alcuna base per una costruzione scientifica. In una serie di scritti che seguono *Scienza e opinioni*, nei quali le ricerche gnoseologiche hanno uno svolgimento sempre maggiore, il Varisco si sforza di rafforzare le sue teorie e specialmente di giustificare il principio realistico, sia con una critica dell'idealismo che lo riduce al solipsismo, sia con la dimostrazione che i postulati fisici sono irrazionali (impenetrabili al pensiero) e perciò provano che la realtà cui si riferiscono è indipendente dalla nostra ragione.

In seguito il Varisco (con quella onestà scientifica che lo distinque e che lo ha sempre costretto a riesaminare i problemi e a criticare le proprie soluzioni) trovò insoddisfacenti alcune concezioni accolte precedentemente e le sottopose a una vigorosa auto-critica: da questo processo di pensiero provengono le sue due opere principali, *I massimi problemi* e *Conosci te stesso*, in cui, in modi diversi, sono esposte dottrine sostanzialmente identiche.

L'uomo deve cercare di trovare una soluzione dei massimi problemi che presentano la vita e il mondo, perchè altrimenti non sa che cosa sia propriamente quel meglio per cui lotta continuamente. Ora, due sono le dottrine che ci si presentano e che si contrappongono, la cristiana che fa risiedere il meglio (o propriamente il bene assoluto) in un ordine divino trascendente la vita e perciò pone sopra i fini di essa quelli ultramondani, e l'umanistica che non riconosce altro che finalità mondane e perciò intende il dovere come l'aspirazione verso il meglio, la quale ha valore per sè. Siccome una soltanto di queste due soluzioni può esser vera, occorre scegliere: ma la filosofia è l'unica scienza che permetta di decidere la questione, perchè le cognizioni del sapere comune e delle scienze particolari non possono mai condurre alla soluzione dei massimi problemi. Ma come può costruirsi la filosofia?

Si è affermato che il punto di partenza debba esser dato da una critica della conoscenza che abbia l'ufficio di fissare i limiti di questa; ma la pretesa di criticare il nostro potere di conoscere per stabilire se abbia dei limiti e quali siano è assurda, perchè implica un circolo vizioso; infatti, tale potere dovrebbe essere insieme giudice e parte. Anche se avesse dei limiti, sarebbe incapace di riconoscerli. Se questa esigenza è infondata, è invece legittima la tesi che la filosofia deve costruirsi per mezzo della teoria della conoscenza, la quale dà ragione in modo riflesso del sapere positivo (della cognizione in quanto tale, non della sola conoscenza scientifica), serve a ricono-

scere le sue implicazioni e a stabilire se permette di superarlo; in esso si deve ricercare la soluzione dei massimi problemi. Noi oltrepassiamo il sapere comune facendone oggetto di osservazione, la filosofia così si costruisce acquistando consapevolezza riflessa della cognizione, ossia riflettendo su di essa per rendersi conto in modo chiaro dei suoi presupposti, dalle sue implicazioni. Questo significa che si può costruire la metafisica soltanto quando la si deriva dalle implicazioni della conoscenza.

Abitualmente si contrappone alla filosofia teoretica (che come metafisica mira alla formazione di un chiaro concetto di tutto il reale) quella pratica che ha l'oggetto di costruire una teoria dei valori: e, per il posto preminente di quelli etici, la scienza dei valori è essenzialmente una morale. Però se la metafisica e la morale si possono distinguere, è anche innegabile che si implicano a vicenda, perchè questa, per fissare il fine della condotta, deve sapere che cosa si possa pensare del reale e quella non può giungere a una concezione chiara e integrale delle cose se non considera anche i fini umani, che pure fanno parte del mondo. Per giungere alla soluzione dei massimi problemi è necessario costruire una filosofia che sia insieme metafisica e morale e che si fondi sulla teoria della conoscenza: ma l'uomo, per costruirla, deve essere *ex veritate,* deve accostarsi ad essa con cuore puro e con animo retto, deve amare il vero con tutto sè stesso.

La ricerca gnoseologica mostra che io posso conoscere soltanto me stesso, ma ciò significa non già che la mia conoscenza abbia dei limiti, bensì che non è lecito, non dico di affermare, ma nemmeno di supporre qualche cosa che non sia implicito in me: io sono il centro dell'universo. « Il soggetto non conosce mai altro che sè stesso... Il soggetto conosce l'universo; ma in quanto l'universo è incluso nel soggetto... Io mi rendo esplicitamente consapevole di un'organizzazione che alla mia coscienza è implicita. Conosco l'universo, in quanto mi rendo pienamente consapevole di me stesso. Perchè l'universo è non meno parte di me che io dell' universo ». (*I Massimi Problemi,* p. 90). Quindi il soggetto, acquistando conoscenza del mondo, viene a conoscere ciò che era incluso, almeno in forma subconscia, in lui stesso; ma ciò non significa che esista soltanto io, perchè i soggetti sono molteplici e ciascuno di essi implica tutti gli altri. Infatti, conoscendo il mondo, io vengo a esplicare me stesso e queste mie esplicazioni suppongono resistenze di attività consapevoli analoghe alla mia. « Ciascun soggetto c'è, in quanto fa, in quanto si esplica; ma il suo esplicarsi, vincendo le resistenze

opposte dall'esplicarsi degli altri soggetti, è appunto un implicare gli altri soggetti. E il suo esplicarsi, o il suo implicare gli altri soggetti, o il suo esserci, che è un essere in relazione con gli altri, è fondamentalmente un conoscere. Un conoscere, insieme, sè stesso e gli altri. Un conoscere, che non ha sempre la chiarezza e la distinzione caratteristiche del soggetto sviluppato, ma che non cessa perciò d'essere un conoscere; negare che la subcoscienza sia cognizione, significa rendere impossibile ogni cognizione. Poichè ogni soggetto è implicato essenzialmente in ciascun altro, l'insieme dei soggetti costituisce un sistema, di cui ciascun soggetto è l'unità » (*Conosci te stesso*, p. 29). La coscienza primitiva è un'unità che non conosce la distinzione soggetto-oggetto, che deriva dal suo sviluppo; invece la distinzione dei soggetti è irriducibile, ma non significa separazione assoluta: infatti, implica relazioni reciproche, essenziali a ciascun soggetto. Ogni soggetto può contrarre relazione con me: ma questa possibilità di rapporti consapevoli implica che essi esistono in forma subconscia: ciò vuol dire che tutti i soggetti costituiscono un sistema policentrico, in cui ciascuno occupa la posizione centrale. Ora ognuno di essi svolgendosi agisce superando resistenze che derivano dall'attività degli altri: queste azioni e reazioni reciproche costituiscono l'accadere che per sua natura, essendo temporale, è irriducibile ai processi logici, che sono fuori del tempo. Siccome l'accadere, che è innegabile, si deve spiegare in tal modo (perchè non se ne può dar ragione per mezzo di rapporti logici extratemporali), è chiaro che esso implica una molteplicità di esseri, la quale però non è priva di connessione, ma si ordina in un'unità più alta che non è l'unità pura e semplice, perchè questa non rende conto della successione nel tempo, ma quella di un sistema. Esiste dunque una molteplicità coordinata di unità primitive, centri d'un'attività spontanea, che costituisce il principio dell'accadere: esse, appunto perchè principî di spontaneità, si svolgono e così interferiscono, perchè formano un solo sistema. A tale attività si debbano i fatti, che noi conosciamo per mezzo di giudizî; ma se è lecito distinguere e anche, con l'astrazione, separare la realtà del fatto, quella della sensazione con cui lo apprendo e quella del giudizio con cui lo conosco, effettivamente esse formano una unità inscindibile: ossia la realtà del fatto e la cognizione che ne ho coincidono o, a dir meglio, sono la stessa cosa. Però ciò vale soltanto per la subcoscienza, la quale costituisce un sistema compiuto e totale: invece i fatti appresi dalla coscienza chiara formano soltanto un frammento di quella unità sistematica che è la subcoscienza,

nella quale esclusivamente si incontra l'identità della realtà e della conoscenza. Invece questa nella coscienza chiara è costituita da tre elementi distinti, il soggetto, la realtà nota e la cognizione; ma tale distinzione è resa possibile da una unità più profonda, che ne è l'implicazione. È inconcepibile che esistano fatti che non siano inclusi, in qualche modo, nella nostra conoscenza, perchè ci è sempre possibile logicamente conoscerli tutti. L'affermazione che il fatto contenga qualche cosa, che la mia conoscenza non può penetrare è assurdo, ciò equivale a predicare di questo presunto impenetrabile, che è tale e che è una determinazione del fatto stesso: e allora, come si può dire che è non penetrabile alla conoscenza? « Insomma: il fatto, e per quella parte che ne conosco, e per quella parte che non ne conosco, è d'una medesima natura della cognizione. O in altre parole: il fatto risulta d'elementi, che tutti, senza eccezione, sono conoscibili, sono elementi di cognizione; il suo accadere, la sua realtà, coincidono con la sua conoscibilità... Reale, nel senso vero della parola, è soltanto l'esperienza complessiva, le totalità nell'esperienza, o l'unità subconscia, nella quale fatto e cognizione sono inseparabili » (*Conosci te stesso,* p. 102). Se rispetto alla conoscenza esplicita il fatto appare qualche cosa di indipendente, di esteriore, la possibilità di oltrepassare la conoscenza attuale prova insieme che quella esteriorità non è assoluta e che è innegabile: infatti essa si spiega con la molteplicità dei soggetti perchè ciascuno differisce dagli altri per la sua coscienza chiara; ma tale esteriorità non è assoluta, per ciò, che ogni soggetto, in quanto subconscio, implica tutti gli altri, ossia l'universo.

Questa implicazione si spiega riconoscendo che la totalità del reale, che è implicito in ogni soggetto, si riduce al concetto dell'Essere indeterminatissimo, perchè conoscendo io non conosco se non le sue determinazioni: quando penso, io riconosco l'Essere che è implicito in me e in tutte le cose, perchè io sono ed esse sono. In esso la realtà e il pensiero coincidono pienamente, ma coincidono anche nel soggetto, perchè l'essere di questo non è altro che il suo pensare o il suo pensarsi. « Il soggetto per conoscersi, cioè per esserci, deve conoscersi come un Essere, cioè come una determinazione dell'Essere; cioè come uno un particolare di molti soggetti che s'implicano a vicenda, collegati nell'unità dell'Essere. Il soggetto non ha coscienza di sè, che in quanto ha coscienza di altro; non ha coscienza d'altro, che in quanto ha coscienza di sè; l'altro e il sè costituiscono una unità: l'unità dell'Essere. Dunque: l'Essere non è soltanto l'unità della totalità; è anche l'unità di ciascun soggetto ciò

che fa di ciascun soggetto, un soggetto. Un soggetto è tale, in quanto implica gli altri o in quanto implica l'Essere » (ivi, pp. 127-28). In altre parole: l'universo è un sistema, è insieme uno e molteplice, è l'unità di una molteplicità, ossia risulta di elementi (soggetti, centri di coscienza) connessi da relazioni necessarie. I soggetti sono centri di spontaneità; quindi la necessità razionale che li collega non include le loro accidentalità variabili, ma soltanto la loro unità: ma le spontaneità formano un sistema perchè includono un elemento comune, il concetto dell'Essere che è l'unità dell'universo. Si dirà che l'Essere è soltanto un concetto costruito da me? Ma esso non è soltanto mio, è anche un carattere comune a ogni soggetto, a tutto ciò che è o può venire incluso nella coscienza di un qualsiasi soggetto. Bisogna rilevare che l'Essere è non l'atto di pensare, ma il pensato: ora questo deve essere pensabile, altrimenti come si penserebbe. Da ciò segue che l'affermazione che l'essere è un elemento comune alle cose coincide con la tesi che è una forma soggettiva della conoscenza, perchè non si può nemmeno parlare di una realtà che il soggetto non può pensare. Esso, pensando l'essere, pensa un *quid* che è comune a tutte le cose; e in tal modo l'interpretazione soggettiva è ridotta all'oggettiva; ma la seconda, a sua volta, si riduce alla prima; infatti è necessario, perchè io possa pensare il reale o l'essere, che esso coincida in modo completo con ciò che penso. L'essere « è comune a tutte le spontaneità, e a tutte le unità; ora quell'unità che son io è (come ogni altra del resto) unità di coscienza; l'elemento deve dunque essere, in una forma più o meno esplicita, nella mia coscienza; e nella mia coscienza non c'è, di comune a tutto quanto vi si includa, niente se non il concetto dell'essere » (*Conosci te stesso*, p. 185). Quindi in esso la realtà coincide pienamente con la conoscenza.

Quell'unità razionale che si impone al pensiero di un soggetto singolo ha per fondamento l'unità della coscienza soggettiva; ma nello stesso tempo è il carattere comune a tutti i soggetti, a tutto ciò che ciascuno di essi può pensare, perchè l'unità di quella consiste nell'Essere di cui ogni pensiero, ogni soggetto, ogni cosa è una determinazione; è così chiarita la validità universale della necessità.

Ma, l'Essere non può non essere, deve essere, e d'altra parte, siccome esiste soltanto nelle sue determinazioni (i concreti, i centri di spontaneità) è evidente che queste sono necessarie, perchè se non ci fossero, non ci sarebbe niente: ciò significa che il primo si realizza in modo necessario nell'universo. Ora, questo presenta un accadere reale, temporale, che, essendo irriducibile a rapporti lo-

gici posti fuori del tempo, è accidentale, sebbene non in modo assoluto: esso implica dei centri di spontaneità e di variabilità, che, come si è visto, debbono necessariamente esistere; quindi anche l'accadere trova un fondamento nell'Essere, anche l'accidentalità alogica proviene da un'esigenza logica, extratemporale di esso.

Ma le determinazioni dell'Essere che costituiscono il mondo fenomenico sono veramente essenziali al primo? In tal caso, è vano cercarne altre: bisogna quindi, col panteismo, risolvere l'Essere in quelle determinazioni. Ora, poichè da esse proviene l'accadere, se l'Essere implica in modo necessario questo, se c'è soltanto in quanto esso ha luogo, è chiaro che la serie degli accadimenti non può avere avuto inizio e quindi non può tendere a un fine; ma ciò significa che l'universo dei fenomeni e l'Essere che vi si attua non hanno valore. I soggetti singoli tendono a svilupparsi, ciascuno di essi mira a un fine; ma sebbene la finalità dell'attività spontanea sia essenziale al tutto, questo, nella sua unità suprema, non ha uno scopo, perchè, in ultimo, quello di cui impropriamente si può parlare per esso, (mentre un'esigenza logica), la sua realizzazione, non può non essere conseguito, lo è sempre, necessariamente. La conseguenza è chiara: l'esigenza logica dell'Essere, che trova sempre soddisfazione, fa apparire transitorio e vano ogni sforzo dei singoli, dell'umanità intera e trasforma la storia in una tautologia immensa. Verrà un giorno in cui l'umanità sparirà e il suo faticoso lavoro non sarà stato utile per nessuno, perchè quelli analoghi che verranno compiuti da altre formazioni simili non ne ricaveranno alcun aiuto. Si può, si deve dire che ogni soggetto ha un valore, e lo ha in quanto è un elemento del Tutto; ma questo, come tale, ne è privo come non possiede nè spontaneità nè finalità.

Se invece si nega che le determinazioni fenomeniche siano essenziali all'Essere, si deve ammettere, col teismo, che ne abbia altre diverse dalle prime che ne costituiscano una persona. Se non si riduce all'essere pensato, l'Essere è coscienza distinta dalle singole: se i soggetti particolari non esistono per necessità logica, debbono aver avuto un'inizio e quindi una causa, perciò saranno stati creati dall'Essere, dalla sua attività spontanea, cui è essenzialmente unito il valore. Ciò mostra appunto che le determinazioni che appaiono, data questa ipotesi, essenziali all'Essere ci costringano a pensarlo come una persona ossia come Dio, nel senso religioso della parola: allora l'esistenza divina dà un fondamento alla finalità del mondo fenomenico che ha avuto un inizio e ci garantisce che chi sacrifica sè stesso all'ordine universale non l'ha

fatto invano: se vi è un ordine derivato dalla Provvidenza vi è continuità di sviluppo nell'universo e i valori possono permanere. Il problema veramente massimo, perchè la sua soluzione condiziona quella degli altri, è dunque questo: « Panteismo o teismo? », ossia quello della personalità di Dio: soltanto chi lo risolve può giungere a un concetto chiaro e definitivo della realtà, di sè stesso e della sua posizione di fronte ad essa.

Se i valori non permangono, l'uomo, che non può fare affidamento su una legge universale che assicuri il risultato del suo sforzo, deve pensare che la suprema legge è una legge non di bontà, ma di energia: egli deve temprarsi in modo da affrontare senza speranze di premio qualunque sorte. Se, invece, l'uomo può credere alla permanenza dei valori, la legge suprema è una legge di bontà e ad essa deve subordinarsi l'energia.

In ultimo, i massimi problemi sono problemi di valori, perchè per conoscere occorre valutare; e quello supremo ci porta di fronte alla permanenza o transitorietà di essi. Per decidersi fra le tesi in conflitto bisogna approfondire il concetto del valore, ma la scelta non può essere esclusivamente teoretica, perchè la pietra di paragone di quel concetto è, in fondo, la coscienza individuale retta, quella dell'uomo veramente virtuoso, sempre rivolto al bene. « Per conoscere la verità, e in particolare questa ch'è la somma verità, bisogna essere *ex veritate.* Bisogna essere puri di cuore, desiderare soltanto ciò che in sè stesso è desiderabile, considerare, sentire come bene, come valore, soltanto ciò che in sè stesso è bene, valore » (*I Massimi Problemi*, p. 233).

Nelle due opere ora esaminate, il Varisco dichiara di credere nella permanenza dei valori e nella esistenza personale di Dio, ma pensa che il problema non sia ancora razionalmente ben maturo, che non gli sia permesso offrirne una soluzione filosofica; invece negli ultimi scritti e specialmente nell'articolo *Unità e molteplicità* egli afferma recisamente un Soggetto universale, Dio, in parte immanente, in parte trascendente gli individui. Egli è una coscienza tanto distinta dalle singole (che pare include per intero) quanto lo sono reciprocamente queste, sebbene si includano in parte tra loro. Però non crede di poter chiamare extratemporale il Soggetto universale, perchè la coscienza di un accadere che non sia l'accadere di una coscienza gli sembra un'espressione priva di senso.

*
* *

Il Martinetti e il Varisco, pur distinguendosi profondamente l'uno dall'altro, presentano alcuni aspetti simili. Entrambi respingono il

realismo, affermando che non si può parlare di un essere che sia esteriore alla coscienza e diverso da essa, e concepiscono le realtà come un insieme di centri di vita spirituale, di soggetti; entrambi pongono nel centro della ricerca filosofica il problema del rapporto fra l'uno e il molteplice e giungono, in ultimo, a collocare l'Unità suprema nell'Essere Assoluto, Dio. Ed è pure notevole il fatto che sia il Martinetti che il Varisco, dopo avere esposto dottrine che potevano intendersi nel senso dell'immanenza (veramente rispetto al primo ciò era più difficile), si dichiarano poi recisamente favorevoli a una concezione trascendentalista del mondo che non esaurisce la realtà nelle determinazioni dell'esperienza fenomenica. Queste filosofie assumono un carattere sempre più religioso; ma, in sostanza, come si è visto, sin dall'inizio delle loro ricerche il Martinetti e il Varisco avevano dichiarato che il problema essenziale della filosofia è proprio quello del divino. Gli studiosi si augurano che il primo dia alla luce quell'opera di metafisica che è stata loro promessa dall'*Introduzione* e che il secondo svolga in un lavoro che sia la continuazione dei *Massimi Problemi* e del *Conosci te stesso* quella concezione teistica che egli ormai dichiara di accettare, non soltanto per persuasione personale, ma anche per convinzione filosofica.

Nel senso dell'immanenza ha invece sviluppato la dottrina del Varisco il suo discepolo Pantaleo Carabellese nel suo saggio *L'essere e il problema religioso* (Bari, 1914) dove sostiene che la religione può essere spiegata anche nell'ipotesi del panteismo. Il soggetto razionale in ogni atto che compie afferma insieme alla propria soggettività anche quella degli altri e la soggettività universale. Ora riflettendo su questo atto io posso rendere esplicita questa soggettività universale, senza aver coscienza che essa era implicita in me; sicchè quel soggetto universale si presenta come trascendente. In un altra sua opera *Critica del concreto* (Pistoia, 1901) riprende il problema, quale si presenta nell'antitesi del Varisco al Gentile, cioè della pluralità dei soggetti, sostenuta dal primo, all'unità del soggetto trascendentale affermata dal secondo. E il Carabellese, più recisamente del Varisco, insiste sulla pluralità dei soggetti, mostrando come la loro realtà sia inconciliabile con la Soggettività intesa in senso universale, sia essa immanente o trascendente. L'universalità è nell'essere oggettivo, non nell'aspetto soggettivo dell'esperienza. E la trascendenza si deve intendere non in senso assoluto, ma relativo, in quanto non ci è possibile penetrare nella loro concretezza gli altri individui, e la coscienza dell'essere è perciò sempre più estesa del cerchio limitato della nostra persona.

Ma una volta riconosciuto che di soggetto non si può parlare se non nel senso di soggetto empirico individuale, con che diritto si afferma la realtà di altri individui? Teoreticamente il solipsismo è insuperabile, ha concluso Adolfo Levi nel suo volume *Sceptica* (Torino, 1921). La sola realtà indubitabile è il presente della coscienza. Tuttavia dal punto di vista morale siamo condotti a riconoscere la realtà autonoma di altre persone che dobbiamo rispettare e alle quali siamo legati da doveri. Onde un dissidio insanabile fra la coscienza teoretica e l'attività pratica, che non ci permette di uscire dal dubbio dello scetticismo (1).

ADOLFO LEVI.

---

(1) Questo cenno dell'opera del Levi è stato aggiunto dal segretario di redazione Prof. Aliotta.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE.

PIERO MARTINETTI, *Il sistema Sankhya:* Torino, Lattes, 1897; *Introduzione alla Metafisica:* I. *Teoria della conoscenza:* Torino, Clausen, 1904; *La funzione religiosa della filosofia:* estratto dalla «Rivista Filosofica», 1907; *Sul formalismo della morale kantiana:* Estratto dalla «*Miscellanea di Studi*» pubblicata pel cinquantenario della R. Accademia Scientifico-Letteraria di Milano: Milano, Cogliati, s. d. [1913]; *Introduzione ai Saggi di filosofia critica di Africano Spir* (trad. di O. Campa): Milano, Libreria ed. Milanese, 1913; *La dottrina della conoscenza e del metodo nella filosofia di B. Spinoza:* estratto dalla «Rivista di filosofia», 1916, a. VIII; *Il compito della filosofia nell'ora presente:* Milano, Bertini e Vanzetti, 1920.

BERNARDINO VARISCO, *Scienza e Opinioni:* Roma, 1901; *Introduzione alla filosofia naturale:* Roma-Milano, Albrighi-Segati, 1903; *Studi di filos. naturale:* ivi, 1903; *Forza ed energia:* Pavia, Bizzoni, 1904; *La conoscenza:* ivi, 1904; *Paralipomeni alla Conoscenza:* ivi, 1905; *Dottrine e fatti:* ivi, 1905; *L'esperienza mentale:* estr. dalla «Rivista filosofica», 1908; *L'apriori e la scienza:* «Cultura filosofica», 1908, a. II; *Filosofia e Religione:* «Il Rinnovamento», 1908, IV; *Opinione, cognizione, fede:* ivi, 1908; *La cognizione:* «La Cultura», 1909, a. XXVIII; *Fisica e Metafisica:* ivi, 1909; *Sul concetto di realtà:* «Cult. filosofica», 1910, a. IV; *I Massimi Problemi:* Milano, Libreria ed. Milanese, 1910 (2ª ed., 1914); *Realtà e cognizione:* «Riv. di filosofia», 1910, a. II; *Das Subjekt und die Wirklichkeit:* «Logos», 1910, v. I; *Sul concetto di verità:* «Riv. di filos.», 1911, a. III; *Dio e l'anima,* ivi, 1911; *Conosci te stesso:* Milano, Libr. ed. Milanese, 1912; *La possibilità dei fenomeni:* «Cult. filosofica»: 1912, a. IV; *Rousseau e Kant:* «Riv. Pedagogica», 1912; *Unità e molteplicità:* «Riv. di filos.», XII, 1920; *Per comprendere la realtà:* «Riv. trimestrale di Studî filosofici e religiosi», 1920, v. I; *Credenza e cognizione,* ivi, 1920; *La convivenza:* «Riv. Pedag.», 1921, a. XIV.

(Non si ricordano altri numerosi articoli pubblicati su diverse riviste).

IL NEO-CRITICISMO IN ITALIA

L'indirizzo criticista negli studi filosofici in Italia non è un ritorno puro e semplice a Kant per due ragioni: sia perchè in Italia non c'era mai stata una vera e propria filosofia kantiana, di cui si sentisse il bisogno di restaurare i principii ed il contenuto dottrinale, sia perchè esso sorse e si affermò come reazione a due indirizzi costruttivi del pensiero filosofico, germinati da uno sviluppo unilaterale della critica kantiana. Questi indirizzi sistematici erano l'idealismo ed il positivismo, due concezioni antitetiche della realtà, ma entrambe provenienti da una parziale elaborazione del pensiero kantiano, compiuta in senso inverso. Kant aveva fissato i limiti del razionalismo e dell'empirismo con la sua critica della *Ragion Pura*.

Il razionalismo non può andare dal possibile al reale: il reale è più del possibile, è la concretezza del possibile. Il possibile non è anteriore all'essere, ma esso si enuclea dalla realtà come l'insieme delle condizioni senza di cui non ci sarebbe nè l'unità dell'esperienza nè la realtà dell'universo. Queste condizioni sono le forme *a priori* dell'intuizione e i *concetti puri* dell'intendimento. L'empirismo procede bensì dal reale al possibile, ma considera questo come un elemento astratto del reale, e quindi rigetta ogni forma *a priori*, considerandola come un derivato dell'esperienza, ch'è un reale assoluto. Invece la forma kantiana non è un astratto che derivi dal reale, ma è la condizione dell'esistenza stessa del reale concreto. L'idealismo postkantiano costruisce il reale con le forme a priori, considerando queste non come principii formali dell'esperienza, cioè come forme che abbiano bisogno di una materia per rivelarsi, ma come forme generatrici dell'esperienza stessa ossia della materia del conoscere. Il positivismo al contrario ha ripreso la tesi dell'empirismo prekantiano ed ha rovesciato la posizione dell'idealismo: mentre per questo l' *a posteriori* non era che la rivelazione fenomenica dell'*a priori*, cioè dell'idea, ch'è tutto il reale; per il primo nella conoscenza non

c'è niente di *a priori*, ma tutto deriva dall'esperienza, dalla sensazione al pensiero, e niente c'è nel soggetto conoscitivo che faccia supporre esservi in esso un'attività legislatrice dell'esperienza, nel senso che questa dipenda dalla struttura del soggetto al quale è presente.

Il criticismo italiano perciò da una parte è più libero di fronte alla tradizione kantiana, che accetta più come metodo e atteggiamento spirituale che come sintesi dottrinale e costruttiva, e dall'altra è dominato nei suoi motivi teoretici dal bisogno di superare la metafisica idealistica, troppo ostile al sapere scientifico, e di evitare l'angustia del positivismo filosofico, che dispregiando ogni apriorismo sembrava compromettere la stessa stabilità dello spirito conoscitore e per conseguenza la possibilità stessa della scienza.

I criticisti italiani si possono dividere in due gruppi, secondo che prevale il temperamento critico-storico o quello costruttivo-sistematico. Ma in entrambe le direzioni si afferma il bisogno di salvare la possibilità della conoscenza scientifica, non solo nel dominio della natura esteriore, ma anche in quello dello spirito.

INDIRIZZO CRITICO-STORICO

F. Fiorentino, C. Cantoni, F. Tocco, A. Chiappelli, G. Villa.

Francesco Fiorentino (1834-1884) si deve considerare come il rappresentante principale ed il capo spirituale dell'indirizzo storico-critico del neo-criticismo, come Filippo Masci lo è dell'indirizzo costruttivo-sistematico. Il Fiorentino è uno spirito molto complesso, dominato da un'ardente passione per la speculazione filosofica, aperto a tutti i soffi di sana modernità, a tutte le correnti del pensiero contemporaneo, pronto a cogliere la luce del pensiero in tutte le manifestazioni della cultura umana, nella storia della civiltà greca come in quella del nostro rinascimento e nella contemporanea.

Pregevoli sono i suoi contributi alla storia della filosofia greca e a quella del nostro rinascimento; ma non è sotto questo aspetto che qui debbo rievocare la figura di lui, bensì nel contributo da lui recato alla concezione critica della filosofia, alla maniera con la quale sviluppò l'esigenza del criticismo kantiano in una filosofia che non fosse nè costruzione arbitraria dell'universo nè raccolta dei dati greggi dell'esperienza. Non è abbondante la produzione teoretica del Fiorentino, giacchè egli si compiaceva più di analizzare il pensiero altrui che di approfondire con una penetrazione e comprensione metodica, come osserva

il Gentile(1), il pensiero stesso in cui una volta si era accampato. Ma dagli *Elementi di Filosofia* (2), dagli *Scritti varii* (3) e dalla prolusione *Positivismo ed idealismo* (4) è possibile di cogliere i lineamenti essenziali del suo pensiero e la sua posizione di fronte all'idealismo, al positivismo ed al kantismo. Egli intese la filosofia come «l'organismo delle scienze particolari» come «ricostruzione razionale del mondo» come «comprensione dell'universo vivente» (5) e contro l'idealismo assoluto della *Fenomenologia* sostiene che la filosofia non debba costruire baroccamente ed arbitrariamente il mondo, senza l'intervento delle scienze positive che forniscono il materiale necessario, le idee, alla ricostruzione razionale dell'esperienza. Egli distingue la filosofia dalla ciarlataneria, e non vuole proscritta la scienza per colpa dei guastamestieri, i quali sono «tutti quelli che con un certo frasario vuoto di senso si arrogano il diritto di costruirti tutto quanto l'universo, senza avere nessuna cognizione positiva di nessuna scienza particolare. La formula giobertiana, l'ente rosminiano, la dialettica hegeliana fanno le spese di tutti i loro discorsi, nei quali non si raccapezza nulla di serio» (6). Ma se scaglia i suoi dardi roventi contro quei filosofi (idealisti) che «la *pretendono ad enciclopedici con quattro frasi vuote come una bolla di sapone*» non risparmia i naturalisti «che *non ti sanno mettere assieme due idee*» (7) e contro i positivisti che vogliono annullare qualsiasi problema specifico della filosofia, perchè reputano inutile e fantastica qualsiasi ricostruzione del mondo e vorrebbero starsene ai pochi risultati delle scienze positive bene accertati e bene ordinati, il Fiorentino osserva che le ricerche particolari e minute non servono a nulla senza «*una larga comprensione dell'insieme*» e che a questa comprensione non giova nessuna scienza particolare, ma vi si richiede «la larghezza della filosofia» (8). La quale è insita nella stessa conoscenza dei fatti particolari come la tendenza innegabile di spiegare e coordinare le leggi indotte dai fatti. La scienza in altri termini non basta a se stessa; essa spiega i fatti con le leggi ma non spiega le leggi, perchè a spiegar queste occorre una

(1) *Critica*, IX, II, p. 135.
(2) Napoli, Morano 1877.
(3) Napoli, Morano 1876.
(4) Nel *Giornale napol. di filos. e lett.*, febbr. 1876.
(5) *Scritti varii*, 431, 433, 435, Ed. cit.
(6) *Ibid.* 437.
(7) *Ibid.* 437.
(8) Ib. 431.

comprensione dell'universo vivente, che le parti staccate non possono dare: «*Le scienze particolari mancano di consapevolezza, se scompagnate dalla filosofia; perchè, posto anche che conoscessero appuntino i propri obbietti, esse non conoscerebbero se stesse: sono come l'occhio che vede tutto, ma non vede se stesso*» (1). E riprendendo un paragone, ormai celebre, di Kant, osserva che le scienze positive sono cieche senza la chiarezza della forma che può venire solo dalla filosofia, e questa è vuota se non è congiunta alla ricchezza del contenuto di quelle. Di fronte al kantismo egli propende, specialmente nella nuova edizione delle *Lezioni di filosofia*, all'interpretazione empirica dell'origine psicologica dell'*a priori*, nella quale non si vede bene come possa conciliarsi il carattere veramente originario dell'*a priori* in quanto funzione dello spirito che fa nascere l'esperienza, non dato di questa, e la ricerca genetica di questa funzione per mezzo dell'associazione e dell'eredità per cui l'*a priori* dell'individuo sarebbe ciò ch'è *a posteriori* per la specie (2).

Infatti, se in noi c'è già un'attività preformata a compiere certe funzioni (l'*a priori* kantiano), non si vede a che cosa possa condurre la ricerca della genesi di questa preformazione nella specie, perchè qualunque indagine la suppone, siccome quella che implica la costituzione stessa dell'esperienza, di cui, secondo Kant, l'*a priori* è funzione formatrice.

Carlo Cantoni (1840-1906). — Col Cantoni il criticismo italiano fece dei progressi notevoli, non solo perchè la dottrina kantiana trovò in lui un sagace interprete ed un appassionato divulgatore, ma anche per la più precisa impostazione e soluzione che dette al problema sull'origine psicologica dell'*a priori*, già intravvisto dal Fiorentino, ma quasi oscurato con il richiamo ai principii dell'eredità e dell'associazione. Il Cantoni distingue nettamente nella sua opera, assai celebrata a suo tempo, su *E. Kant* (3), tra *a priori* logico e *a priori* psicologico, e sostiene che i principii formali della coscienza possono anzi debbono essere logicamente *a priori*, ma non è necessario che siano *a priori* anche psicologicamente. Così, p. e., si può ammettere benissimo che la legge morale sia *a priori*, perchè la giustificazione della sua universalità ed obbligatorietà può essere data solo della ragione, ma non per questo si deve negare che nel-

---

(1) Ib. 434, 35.

(2) *Lezioni di Filosofia ad uso dei Licei*, Napoli, Morano Edit. 22ª edizione p. 31.

(3) CARLO CANTONI, *E. Kant*. Volumi 3. Hoepli, Milano 1884.

l'esperienza ci siano degli elementi che ne determinino psicologicamente l'idea. La legge morale, secondo il Cantoni, è un principio « naturale e formale ad un tempo, *a priori* ed *a posteriori*, perchè senza i fatti non sorgerebbe, e senza quei tali fatti non avrebbe quella certa determinazione materiale; *a priori* perchè quel principio non trae il suo valore dai fatti, perchè l'esperienza per sè non ci può mai sciogliere una questione morale, la quale deve essere necessariamente risolta da un principio superiore alla scienza e quindi *a priori* » (1). Senonchè questa maniera d'intendere l'origine psicologica dell'*a priori* contraddiceva allo schietto formalismo kantiano ed imponeva al criticismo la necessità di spingere più a fondo l'analisi delle forme soggettive della coscienza, di distinguere tra origine e formazione empirica delle funzioni della sensibilità (tempo, spazio) e dell'intendimento (categorie) e origine e realtà ideale (trascedentale) delle medesime. Dinanzi all'insorgere delle nuove teorie empiriche della conoscenza (Mill, Spencer), le quali rigettavano ogni formalismo *a priori*, spiegando la necessità e l'universalità degli aprioristi come un prodotto dell'esperienza, bisognava integrare il criticismo kantiano non per la via già battuta prima di Kant e da questi superata nella sua critica, cioè dell' *a priori* logico sceverato da ogni contenuto sensibile ed opposto a questo astrattamente (tentativo ripreso dal Lotze e dopo di lui dal Cantoni); ma per la stessa via battuta dagli empiristi, cioè attraverso la psicologia individuale e collettiva, mostrando l'immanenza dell'*a priori* logico nello stesso *a posteriori* psicologico, come attività originaria e costruttiva della coscienza la quale non è una forma immobile e una rete che lo spirito cava da se stesso all'occasione dell'esperienza, ma una formazione, cioè una funzione costruttiva della stessa esperienza. Non dualità astratta nè ontologica di forma e materia della conoscenza, mà dualità funzionale che evitasse tanto il nativismo e l'innatismo della forma quanto il relativismo degli empiristi. Per questa via si misero i criticisti posteriori, i quali non nascosero le loro preferenze per la psicologia.

Felice Tocco (1845-1911). — Per fedeltà allo spirito della filosofia kantiana, per acutezza d'interpretazione e lucidezza d'esposizione dei punti più scabrosi di essa, il Tocco può considerarsi come il primo autentico criticista italiano. Egli rivendica le genuine sembianze della critica katiana contro le diverse interpretazioni, che storicamente si erano succedute per giustificare questa o quella

(1) CANTONI, *E. Kant*, Vol. II, 244.

metafisica coi principii stessi della filosofia critica. Gli *Studii Kantiani* (1) del Tocco contengono la sostanza d'un trentennio di meditazione assidua intorno ai problemi fondamentali del kantismo e rappresentano uno dei documenti più auterevoli nella letteratura del criticismo. Il Tocco rigetta l'interpretazione berkeleyana ed hegeliana del kantismo: L'idealismo critico di Kant non può confondersi con l'idealismo soggettivo di Berkeley, perchè mentre questi ritiene come certi e reali i soli fenomeni psichici, Kant al contrario ritiene per certa la sola scienza matematica dei fenomeni fisici. Nè l'idealismo kantiano può gabellarsi di idealismo metafisico, o di una tendenza ad esso strozzata a mezza via: una filosofia che rivendica nettamente il carattere formale dell'*a priori*, la limitazione della conoscenza all'esperienza, la conoscenza come elaborazione del dato, che non è una produzione del soggetto, non può affatto ritenersi come un abbozzo di fichtismo e di hegelismo, perchè questi sistemi ammettono la possibilità di una conoscenza che sia una costruzione del pensiero puro, mentre per Kant ogni conoscenza al di là dell'esperienza è vuota o anfibologica. La filosofia per Kant non è altra cosa che *scienza della scienza*, cioè ricerca delle pure forme del conoscere, scienza delle forme e dei principii *a priori* della Ragione pura, gnoseologia e non metafisica ontologica. Nè si può accostare l'idealismo kantiano a quello platonico senza snaturare tutta la dialettica trascendentale e senza eliminare tutta la deduzione delle categorie dalla critica, ch'è la negazione delle idee-enti ammesse da Platone. Ma il Tocco, oltre a liberare il pensiero kantiano da tutte le interpretazioni arbitrarie e unilaterali, difende anche le posizioni fondamentali della filosofica critica e, in più d'un punto, aggiunge alla giustificazione una nuova interpretazione personale. Le interpretazioni personali principali e più significative per la mentalità del Tocco sono quelle che riguardano la giustificazione dell'apriori formale nell'Estetica trascendentale ed il noumeno. Circa la natura *a priori* dello spazio e del tempo il Tocco non mantiene un'interpretazione rigorosa e precisa, come nella questione del noumeno. Il sorgere delle dottrine psicologiche, nativistiche e genetiche, alle quali il Tocco porgeva attento l'orecchio, gli fece balenare la possibilità che lo spazio ed il tempo fossero costruzioni psicologiche, cioè formazioni empiriche, e che la loro idealità consistesse nella possibilità della loro rappresentazione astratta indipendentemente dall'esperienza. In questo caso, astratto sarebbe sinomino di *a priori*;

(1) Sandron, Palermo, 1909.

anzi l'unico *a priori* che esista è la possibilità di astrarre lo spazio ed il tempo dalle percezioni spaziali e temporali. La quale possibilità è riposta « nella facoltà che ha il nostro spirito d'isolare la rappresentazione dello spazio, di astrarla dal contenuto sensibile col quale essa è concresciuta. Questa potenza astrattiva che solo noi uomini possediamo, è l'unico *a priori* che esista, e su questa è fondata l'apriorità della matematica » (1). Perciò egli rimprovera a Kant l'assenza di qualunque teoria psicologica, laddove tutta l'estetica trascendentale è fondata su dati psicologici. Quindi Kant sostanzialmente sarebbe indifferente alle due teorie psicologiche principali sull'origine dello spazio e del tempo: le nativistiche e le genetiche. Kant non può essere un nativista, perchè non ammette che lo spazio sia una proprietà primitiva delle percezioni, e d'altra parte lo spazio ed il tempo non sono forme già belle e fatte preesistenti nello spirito, ove i fenomeni, a guisa di bronzo fuso, vengano cacciati dentro per assumerne le sembianze. Nè può accordarsi con la teoria genetica, perchè ogni dottrina psicologica genetica è empirica, cioè sostiene che « le determinazioni spaziali e temporanee si aggiungono al contenuto sensibile originario mediante l'educazione dei sensi o l'esperienza; invece Kant sostiene che l'intuizione spaziale è *a priori* e indipendente dall'esperienza stessa ». Questa è l'interpretazione matura del Tocco sulla dottrina kantiana dell'estetica trascendentale. Ma nel prendere posizione di fronte alle due ipotesi psicologiche, il Tocco comincia col propendere verso la teoria genetica per finire, 30 anni dopo, con l'aderire alla teoria nativistica. Ma le ipotesi suddette sono ipotesi psicologiche, che lasciano intatta la questione gnoseologica della natura trascendentale del tempo e dello spazio, come elementi *a priori* della costruzione empirica. Il Tocco, anche quando accede a questa o quella teoria psicologica, resta sempre un criticista, e, volta a volta, muta l'astratta indifferenza kantiana per le posizioni psicologiche, in tendenza verso l'una o l'altra di esse. Il motivo vero di questo atteggiamento non è quello di sapere quale sarebbe stata la posizione di Kant, se egli effettivamente si fosse posto il problema dal punto di vista psicologico; ma è la necessià di dare un fondamento gnoseologico ed una giustificazione filosofica all'ipotesi psicologica. Certo è più facile trovare nell'estetica trascendentale il fondamento della teoria genetica, per la quale le sensazioni non sono per se stesse spaziali, ma diventano spaziali in seguito ad un'elaborazione posteriore, che, per Kant, sarebbe l'attività uni-

(1) *Studi Katiani*, p. 44.

ficatrice e distintrice insieme propria dello spirito. Ma dinanzi al progredire delle ricerche psicologiche, il Tocco non ha mantenuto fermo il concetto dello spazio e del tempo come pure funzioni unificatrici del molteplice sensibile, perchè non gli riesciva di spiegare la ripugnanza della materia del senso interno allo spazio e di quella del senso esterno al tempo, senza ammettere che la forma, lungi dall'essere un che di affatto subiettivo, fosse richiesta del dato medesimo, e che lo spirito non ve la potesse mettere tutta del suo. E passò all'interpretazione nativistica del pensiero kantiano, perchè egli aveva fatta sua l'ipotesi nativistica in psicologia. Cioè ammise l'immanenza originaria della forma nel contenuto, rendendo empirici forma e dato nella cognizione sensibile. Ma in realtà qui il Tocco ha perduto di vista il carattere genuino della critica kantiana, per la quale la forma *a priori* dell'intuizione è condizione formatrice dell'esperienza, è unificazione del contenuto, e non elemento o parte di questo. E non si salva con l'attribuire allo spirito il potere di separare il contenuto dalla forma della nostra intuizione e fare della forma una intuizione a sè. Perchè l'intuizione astratta della forma non è l'*a priori* kantiano, il quale è una funzione formatrice dell'intuizione sensibile, ed è reale come forma dell'esperienza, non come elemento astratto di questa.

Circa la questione della natura del noumero, tanto dibattuta, il Tocco è più preciso e più fedele interprete della dottrina kantiana, ma non riesce a liberarla dalle obiezioni e dalle contraddizioni fondamentali cui è esposta. Egli rigetta le interpretazioni che rappresentano una critica della dottrina kantiana, e si sforza di trovare l'interpretazione più giusta e più coerente della dottrina medesima. Secondo il Tocco il noumeno dell'Estetica non differisce da quello dell'Analitica, nè c'è differenza tra il noumeno della prima e quello della seconda edizione della critica. Il noumeno è negativo e positivo insieme: negativo conoscitivamente; positivo, ma inconoscibile, metafisicamente. La differenza sta in ciò: che nell'Estetica il significato del noumeno appartiene alla materia della conoscenza, nell'Analitica invece alla forma. Nell'intuizione il reale è dato dalla sensazione, ch'è il punto di contatto della conoscenza col noumeno : la conoscenza è fenomenica, perchè è limitata alle forme del tempo e dello spazio, che sono ideali, e rendono impossibile di chiudere le serie. La materia della conoscenza accenna ad un reale, che è in sè inconoscibile, perchè il dato è irreducibile, non può risolversi mai in elementi formali. Ma non è esclusa la possibilità di un'intuizione diversa dalla sensibile, cioè di un'intuizione intellettuale, che non

apprenda cioè il reale nelle forme dello spazio e del tempo, che rendono la conoscenza fenomenica. La categoria, ch'è la funzione unificatrice dell'esperienza nell'Analitica, mentre è puramente formale, ha una *significazione* trascendentale, ed accenna ad un uso *problematico* di essa al di là dell'esperienza, cioè ad un'intuizione intellettuale. Ma siccome l'intuizione intellettuale (senza tempo nè spazio) è una contraddizione nei termini, il giudizio problematico non potrà mai cangiarsi in assertorio, ed il noumeno dell'Analitica sarà negativo come quello dell'Estetica. Pure il Tocco ha mantenuto il concetto positivo del noumeno accanto a quello negativo, e fa suoi gli argomenti di Kant per ammettere la realtà del noumeno, benchè inconoscibile. Secondo lui, il noumeno kantiano è un problema insolubile, ma reale, una grandezza non determinabile, ma esistente. E come chi mostra l'insolubilità di un'equazione di grado ennesimo non nega la realtà di questa equazione, così chi ammette l'inconoscibilità del noumeno non ne nega la realtà metafisica. E non badò il Tocco che un numero irrazionale è omogeneo ai razionali, e ne differisce solo per l'impossibilità di essere espresso con un numero positivo, intero o frazionario; mentre il noumeno non può essere omogeneo alla conoscenza, se è inconoscibile in maniera assoluta. Non solo; ma il noumeno come quello che sta di là dal fenomeno, dovrebbe implicare un metodo di soluzione che importerebbe la negazione della conoscenza umana, ch'è fenomenica dal principio alla fine. E non si avvide della difficoltà grave per la filosofia di ammettere un ignoto irriducibile alla conoscenza, perchè rende problematica la verità dell'esperienza e getta l'ombra dello scetticismo su tutta la conoscenza. Altro è l'inconoscibile per limitazioni e condizioni di fatto (insolubilità di alcuni problemi scientifici), e altro è l'inconoscibile per radicale difformità alla natura ed alle forme della nostra conoscenza. Ora il noumeno sarebbe diverso radicalmente dal fenomeno, e poichè è inconoscibile, tutta la conoscenza, che dovrebbe essere un rapporto tra il noumeno e noi, svanisce in un'illusione, perchè, non conoscendo la natura del noumeno, non si potrà mai essere sicuri che il fenomeno abbia un qualche rapporto con l'essere vero. O l'apparire (fenomeno) è omogeneo all'essere (noumeno), e la conoscenza è possibile ed ha un significato; o è eterogeneo, e non si vede perchè nell'essere si sia prodotto un conoscere, che non ha nessuna proporzione conoscitiva con l'essere.

Alessandro Chiappelli (n. 1857). — Il criticismo con Alessandro Chiappelli si libera dalla tendenza rigorosamente ermeneutica e

filologica del pensiero kantiano ed assurge, ad una concezione integrale del reale, per la quale la filosofia kantiana rappresenta un'opera di passaggio. L'opera fondamentale del Chiappelli: *Dalla critica al nuovo idealismo* (1) insieme all'altra recente: *La crisi del pensiero moderno* (2) attestano quest'atteggiamento spirituale il quale non culmina veramente in lui con una chiara e salda veduta metafisica, ma si riflette come viva tendenza critica di oltrepassare Kant in una linea di pensiero che faccia sorgere dal seno stesso del kantismo una nuova metafisica dei valori. La quale nel Chiappelli è più abbozzata che svolta, ed è più intravista come direzione evolutiva del pensiero filosofico in mezzo alle vive correnti ideali, che circolavano attorno a lui ed alle quali egli volgeva vigile ed attento l'animo, che come frutto di un'assidua e severa meditazione personale. Tuttavia egli distingue nel kantismo ciò che vi è di oltrepassato e di antiquato, da quello ch'è conquista durevole e vitale del pensiero umano e principio di azione progressiva nel tempo nostro. L'agnosticismo kantiano, su cui tanto ha insistito il Tocco, gli sembra oltrepassato, e precisamente superato nel bisogno di affermare la sostanziale intelligibilità del mondo, cioè l'intima parentela di esso col nostro pensiero. Solo se la realtà è nel suo fondo un vasto sistema spirituale, si spiega e si giustifica il nostro conoscere, per l'antico principio che il simile si conosce per il simile. Il principio vitale del kantismo consiste nell'aver sconfitto per sempre le pretese del naturalismo e del materialismo e nell'aver reso possibile una ricostruzione idealistica dell'universo imperniata sulla critica della R. pratica. La quale però ha bisogno di un'integrazione per poter diventare il principio d'uno svolgimento progressivo. E l'integrazione consiste appunto nel concepire il noumeno kantiano come pensiero e spirito, ed il reale in generale come gerarchia di valori che culminano nello spirito umano. E non è difficile arrivare alla smaterializzazione del noumeno, se si pensa che mentre per il Kant il conoscere e l'essere noumenico sono in due piani diversi, relativo l'uno, irrelativo l'altro, per il Chiappelli la realtà d'un oggetto è determinata dal grado in cui esso partecipa alla totalità delle relazioni che costituisce l'unità organica dell'universo. «La quale unità o totalità è appunto la massima complicanza di relazioni, ed è la sola realtà completa di per sè esistente che noi possiamo riconoscere» (3). L'essere dunque è un sistema di re-

(1) Bocca, 1910.
(2) Città di Castello, 1921.
(3) Dalla *Critica* etc., p. 60.

lazioni, ossia l'unificazione del molteplice, l'attività sintetica del pensiero non si applica da fuori ad un reale eterogeneo, ma ne è l'intimo significato e la forma superiore di unificazione. Ecco il punto in cui la metafisica sbocciata come un bisogno di oltrepassare l'agnosticismo kantiano e di integrare il criticismo, non si mantiene coerente nello spirito del Chiappelli, e lo obbliga a piegare verso il teismo, per sfuggire alle estreme conseguenze della metafisica idealistica, che proclama e conclama l'identità di pensiero ed essere.

Nella *Crisi del pensiero moderno* il Chiappelli fa una critica rigorosa ed ampia del principio fondamentale dell'idealismo, ch'è l'identità di pensiero ed essere. Eppure se l'essere è un sistema di relazioni, esso non è diverso dal pensiero. Se non è diverso, come apparisce diverso ed esterno, e come si giustifica la realtà del nostro conoscere? Qui la veduta del Chiappelli dovrebbe essere più chiara, e non lo è ancora. In fondo il pensiero del Chiappelli è che l'essere è diverso dal pensiero, ma dimostra nelle sue ragioni una forma di esistenza congenere al principio conoscitivo e alla umana esperienza (1). È diverso anche perchè il pensiero non può comprendere nella sua cerchia attuale tutta la realtà, e l'esperienza possibile non adegua l'esperienza assoluta (2). Quindi i due termini del dualismo kantiano non sono veramente unificati, ma si corrispondono soltanto. E' vero che qualche volta affiora l'esigenza di cogliere l'unità organica del reale, come unità e totalità di pensiero ed essere, di forma e contenuto, quando dice che il pensiero è l'interiorità dell'essere, e quando afferma che « la tendenza a conoscere ci apparisce come tendenza della realtà medesima ad unificarsi nel soggetto, cioè ad elevarsi per opera di questo ad una forma superiore » (3). Ma questo intimo anelito della realtà verso forme superiori, se giustifica la filosofia dei valori come integrazione e coronamento della critica kantiana, che il Chiappelli sostenne efficacemente fin dal 1909 nel saggio *La nuova filosofia dei valori* (4), non trova sostegno e conferma in tutta l'intonazione speculativa del suo pensiero orientato verso la trascendenza del pensiero sull'essere, la loro diversità e la loro corrispondenza, proprio come nel kantismo genuino. Nel rigettare l'identità di pensiero ed essere, nel ritenere la funzione

---

(1) *Ibid.*, p. 62
(2) *Ibid*, p. 88.
(3) p. 62.
(4) Ristampato nel volume *Dalla critica* etc.

del pensiero puramente formale ed unificatrice d'un reale ch'essa non produce, il Chiappelli è ancora nei limiti del criticismo: limiti ch'egli travalica solo quando vuole metafisicamente concepire il reale, il noumeno kantiano, come spirito, connesso ma pur diverso dal soggetto conoscente. Un reale così concepito non si mantiene connesso e insieme diverso dal soggetto senza ricorrere all'ipotesi teistica, ad una coscienza universale ed eterna del mondo, alla quale sono presenti le singole coscienze finite nei loro rapporti col reale. E questa veduta il Chiappelli ha sviluppato recentemente (1) mostrando che l'idea d'uno spirito infinito, d'un soggetto universale, vivente ed assoluto, i cui pensieri sono atti costitutivi di realità, permette di superare l'antitesi tra il neo-idealismo ed il neo-realismo, in quanto che la realtà obiettiva è costruita da uno spirito infinito e ricostruita dallo spirito finito.

Guido Villa (n. 1867) discepolo di Cantoni a Pavia, al quale successe nella cattedra di filosofia teoretica nel 1907, è dopo il Chiappelli, il filosofo italiano più acuto e sollecito ascoltatore della voce dei tempi, ed insieme l'intelletto più disciplinato dalla critica kantiana e più nutrito di seri studi filosofici, specialmente moderni. Al criticismo fu educato dal Cantoni, e da questi attinse l'amore alle indagini psicologiche, di cui il maestro intravide l'importanza e non mancò di richiamarvi l'attenzione dei suoi discepoli. Ed il primo lavoro, che rivela il Villa al mondo degli studiosi, fu appunto la «*Psicologia contemporanea*» (1899) che nel giro di tre anni fu tradotta in spagnuolo, in tedesco, in inglese ed in francese. La traduzione francese è preceduta da una prefazione di E. Boutroux, il quale rileva con simpatica maniera la grande importanza che ha quest'opera in cui il Villa dà prova di «erudizione, di sagacità, d'imparzialità, d'un'informazione completa ed attinta alle fonti, e insieme mostra un vivo senso delle esigenze della scienza e della critica contemporanea». Inoltre si compiace che il Villa cerchi con indipendenza di giudizio gli elementi destinati a sussistere e ad avere una loro funzione nella filosofia futura nei limiti del progresso compiuto dalla teoria della conoscenza. L'infaticabile Autore non ha riposato sui primi allori. Successivamente (1905) ha pubblicato «*L'idealismo moderno*» che contiene, mediante un esame approfondito storico-gnoseologico dei fondamenti e del processo evolutivo delle principali scienze dello spirito, la giustificazione delle affer-

(1) Risoluzione logica del neoidealismo nel teismo. Atti del V Congresso italiano di filosofia, di prossima pubblicazione a cura della *Rivista di filosofia.*

mazioni di carattere generale, gnoseologico e metafisico, contenute nella *Psicologia contemporanea*. In questa egli aveva accennato non solo allo scarso ed ipotetico risultato raggiunto dalla psicofisica e dalla psicofisiologia, ma anche all'impossibilità di costituire definitivamente una scienza psicologica cogli stessi procedimenti e metodi delle scienze naturali, indipendenti cioè dalla filosofia. Ed aveva, contro le pretese del positivismo, rivendicato alle manifestazioni psichiche un carattere di spontaneità soggettiva, che le differenziavano dai fenomeni fisici legati dal determinismo causale. Queste affermazioni egli ha giustificato largamente nell'*Idealismo moderno*, dove, mostrando la radicale ed insanabile insufficienza di tutti i tentativi fatti dai filosofi positivisti e naturalisti di portare nelle scienze dello spirito lo stesso metodo valevole per lo studio dei fenomeni della natura esteriore, prende posizione di fronte alla scienza, al positivismo, alla filosofia idealistica, aderendo con schietta convinzione all'*idealismo critico*, del quale abbozza i lineamenti essenziali. Così attraverso un'ampia preparazione storico-critica e scientifica il suo pensiero si rileva maturo ed il suo atteggiamento personale è ben definito. Di fronte alla scienza, egli è consapevole dei limiti del sapere scientifico, del carattere astratto delle sue generalizzazioni; però respinge gli eccessi del pragmatismo (1) e rifugge dal misticismo e dalla crociata, già iniziatasi, contro la scienza. « L'idealismo nuovo, nella sua parte viva, nella sua parte che esprime la continuità storica delle idee, e che si innesta nel tronco robusto della tradizione del pensiero, è essenzialmente informato alla scienza, dalla quale necessariamente esce per la spontanea elaborazione di questa, e come un raffinamento più completo della nostra coscienza di pensatori e di ricercatori » (2). Anzi egli ammette la possibilità d'una conoscenza universale ed assoluta da parte delle scienze della natura, fondata sulla distinzione degli elementi obiettivi e quantitativi dell'esperienza, sciolti da ogni vincolo col sistema della coscienza subiettiva, mutevole e variabile; ciò che permette al sistema delle scienze fisiche di arrivare « ad una completa obiettività ed universalità di risultati » a leggi costanti del mondo fisico, « fondamento indistruttibile » del sapere scientifico. Però la conoscenza esterna, propria delle scienze naturali, risulta pur sempre una conoscenza umana, un'attività spirituale scaturiente dall'intima nostra soggettività e vivente in continuo rapporto con questa. Quindi

---

(1) *Idealismo moderno*, Bocca Ed., pp. 439-440.
(2) *Ibid.*, p. 9.

il rapporto tra la conoscenza obiettiva e le esigenze di tutta la nostra vita razionale non può essere fissato in una forma assoluta e definitiva. Perciò «il pensiero scientifico deve sottostare all'imperiosa necessità di una continua revisione dei suoi principii fondamentali». Di qui emerge la condanna del positismo, il quale, ignaro delle imprescindibili esigenze della critica conoscitiva, illudendosi di possedere la certezza oggettiva cadde nel fatale errore di scambiare per le assolute e definitive le forme transitorie del sapere scientifico». E smentite ai positivisti non vengono dalle scienze che essi trascurano e disprezzano, ma dalle stesse scienze della natura (1). Il positivismo ha il torto di eliminare il fattore soggettivo dall'esperienza; ma l'idealismo assoluto s'illude di uscir da se stesso e collocarsi al di fuori e al sopra dell'inevitabile rapporto della mente col reale. Ora di che natura è questo rapporto? Come si deve pensare il rapporto tra ciò ch'è psichico e ciò ch'è fisico? Ed esiste un reale al di fuori della mente? Tali quesiti il Villa si è posti indubbiamente, ma il lettore potrà non essere interamente soddisfatto della risposta ch'egli trova e nell'Idealismo moderno (2) e nella 2ª edizione della *Psicologia contemporanea* (1911) (3). In questa egli dice che il limite tra i fatti esterni naturali e i fatti interni o psicologici non si può tracciare. Siffatta delimitazione sarebbe possibile soltanto in una concezione prettamente realistica del mondo: «vale a dire solo ammettendo un mondo esterno avente un'esistenza assoluta, indipendente dalla nostra percezione». Il mondo quale a noi appare è sempre un complesso di nostre sensazioni, le quali diventano obiettive per mezzo di un lavoro di «proiezione» e di «obiettivazione» ch'è opera derivata della nostra riflessione guidata in origine da motivi e bisogni pratici, e non già un dato diretto della nostro coscienza. E questo pensiero di ispirazione bergsoniana era espresso già sei anni prima con molta chiarezza ed efficacia, quando contro il positivismo osservava che questo «aveva completamente trascurato il fatto che il pensiero ed il reale non son già due termini posti l'uno di fronte all'altro come due distinte entità, ma il risultato della scissione della unica e complessa esperienza totale, che per se stessa non è nè fisica nè psicologica, nè soggettiva, nè oggettiva, essendo tali concetti il prodotto di un'elaborazione mentale complicata e riflessa, che non appare se non quando il pen-

---

(1) pp. 426, 427, 431.
(2) P. 440.
(3) *Psicologia contemporanea*, Bocca Ed. 1911. pp. 383 e sogg.

siero giunto alla sua piena maturità, opera un inevitabile ed irreparabile dissidio tra ciò che attribuiamo a noi stessi e ciò che riferiamo alla realtà posta fuori di noi » (1).

Questa veduta organicistica, che riconduce gli aspetti scissi dall'astrazione a momenti costitutivi del processo del reale, e che, secondo me, è l'unico modo di evitare tanto il dualismo, che non spiega la conoscenza, quanto il monismo sia materialistico che idealistico, avrebbe bisogno d'un ulteriore svolgimento perchè possa giustificare la posizione che il Villa ha preso di difesa da una parte del valore oggettivo ed universale della scienza contro il pragmatismo, e del bisogno dall'altra di sottoporre a continua revisione conoscitiva i risultati del sapere scientifico. E dovrebbe anche giustificare il doppio giudizio portato sulle scienze della natura, le quali da una parte non possono sottrarsi all'osservazione interiore e quindi rientrano nel mondo della coscienza; dall'altra eliminano inesorabilmente « ogni apprezzamento di carattere subiettivo, come quello etico, estetico, religioso, pratico e così via ». Come si spiega che la scienza, sorta da bisogni pratici, si alieni poi dal soggetto, fino al punto da avere un significato solo se l'apprezzamento della verità scientifica si riferisca ad un'esistenza obiettiva, supposta fuori della nostra coscienza ? (2). Successivamente il Villa in pregevoli memorie accademiche (3) è tornato su diverse questioni psicologiche, di carattere fondamentale, connesse con la filosofia generale; ma l'indole stessa delle note e delle comunicazioni occasionali non consentiva un ampio ed organico sviluppo del suo pensiero. Mi risulta però ch'egli attende da un pezzo ad un'opera di larga meditazione sul problema della realtà dal titolo: *Realtà e finalità* » che mi auguro di veder presto pubblicata nell'interesse della cultura filosofica e del pensiero italiano dei quali egli è già singolarmente benemerito.

INDIRIZZO COSTRUTTIVO-SISTEMATICO

F. Masci, G. Vidari, G. Della Valle, M. Maresca, I. Petrone, G. Del Vecchio.

Filippo Masci (1844-1922) è la mente filosofica più robusta, più vasta e più nutrita di sapere effettivo che abbia avuto l'Italia dopo

---

(1) *Idealismo moderno*, p. 430,

(2) *Psicologia contemporanea*, p. 391.

(3) Degne di essere menzionate sono, tra le altre, le seguenti memorie: *Sul problema* dei *determinismo psichico*, 1914; *Una nuova critica dell'etica Kantiana*, 1915; *Thèodule Ribot*, 1917; *Guglielmo « Wundt »* 1921; tutte pubblicate negli atti dal R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere.

la sua unificazione politica. Discepolo dello Spaventa a Napoli, coltivò gli studi filosofici dopo quelli giuridici, per una spinta interiore del suo spirito, che lo portò insaziato di ricerca in ricerca e di vetta in vetta, fino ritrovare se stesso in una personale concezione della realtà, che egli svolse per oltre un trentennio dalla cattedra di filosofia teoretica nell'Università di Napoli, che conseguì, per pubblico concorso, nel 1886, dopo la morte di Francesco Fiorentino. Dallo Spaventa trasse l'ardore per la speculazione filosofica ed il rigore impeccabile nell'esposizione logica, onde lo stile è aderente sempre al pensiero e questo procede diritto lucido e tagliente come una lama sempre affilata e maneggiata con grande sicurezza e con invitta fede nei poteri costitutivi della ragione. Ma dallo Spaventa si staccò presto e procedè per vie sue, dopo d'aver speso molto tempo in ricerche e meditazioni filosofiche, specialmente intorno alla filosofia kantiana, che gli valsero la vittoria in un concorso a premio, bandito dalla R. Accademia delle Scienze morali e politiche di Napoli, con una monografia intitolata « Esposizione critica della Critica della ragione pura di E. Kant » nel quale ebbe a giudice lo Spaventa. Il quale non si dolse dell'indirizzo criticista che seguiva il Masci, anzi, come ha ricordato Franceso D'Ovidio (1), fin dal 1876 lo Spaventa mostrò il desiderio che proprio il Masci avesse a succedergli nella cattedra ch'egli teneva nell'Ateneo napoletano. Della filosofia kantiana il Masci è stato esegeta e critico, e nella critica non si è limitato alla parte puramente negativa, ma ha demolito per ricostruire e per dare un significato più concreto e coerente a quegli stessi elementi del criticismo ch'egli accolse nel suo spirito. Questi sono essenzialmente la natura formale dell'a priori tanto della sensibilità (tempo e spazio) quanto dell'intendimento (categorie), e la conseguente limitazione della conoscenza all'esperienza. Rigettò la distinzione di noumeno e fenomeno e la cosa in sè dichiarò essere un nido di contraddizioni, respinse la separazione radicale che pone Kant tra le due fonti del conoscere, la sensibilità e l'intelletto, rigettò le antinomie e non fu favorevole all'abbandono di ogni ricerca psicologica per la spiegazione della formazione del nostro conoscere. La dottrina critica è uscita dal pensiero di Masci interamente rifatta, e si presenta con una fisonomia originale, che fa del Masci uno dei più solidi pensatori con-

---

(1) *Vela Latina*, anno V, n. 8 (discorso pronunziato da FRANCESCO D'OVIDIO nell'occasione delle onoranze che, nel 1917, i discepoli, i colleghi e gli amici tributarono al Masci nella R. Università di Napoli).

temporanei. Anche i principii fondamentali del criticismo, ai quali egli tiene fermo, vengono a ricevere una significazione particolare nel pensiero filosofico del Masci. Così l'a priori si spoglia della sua qualità di forma bell'e fatta dell'intuizione e del pensiero, quasi rete pronta a cogliere quanto vi cadrà dall'esperienza. Anche il Tocco aveva rigettata questa maniera d'intendere l'a priori kantiano; ma mentre il Tocco oscilla tra l'a priori genetico, propendendo più per il primo che per il secondo, il Masci svolge un concetto più coerente e più chiaro dell'a priori, intendendolo come funzione formatrice dell'esperienza, non anteriore a questa ma concrescente con questa come il principio formale della sua unificazione. Così la limitazione della conoscenza all'esperienza si libera nel Masci dall'ombra dello scetticismo che colpisce irrimediabilmente la conoscenza fenomenica, quando dietro di questa si cela il vero essere delle cose, la realtà in sè, irraggiungibile dal pensiero. Respinto il noumeno, la conoscenza può dirsi ancora fenomenica, ma soltanto nel senso che essa è il reale «nel mezzo del pensiero» ossia la rivelazione della realtà nella coscienza. Quindi la limitazione della conoscenza all'esperienza per il Masci esclude che ci possa essere una conoscenza il cui contenuto non sia offerto dall'esperienza, ma sia dedotto aprioristicamente dal pensiero stesso, ossia dall'aspetto formale del nostro conoscere; ed esclude che ci sia un reale il quale, per definizione, debba rimanere fuori dell'esperienza e perciò inconoscibile. Egli ammette l'ignoto, ch'è omogeneo e riducibile al noto, ma non l'inconoscibile, che sarebbe eterogeneo al noto. E l'ignoto si spiega per il limite della nostra conoscenza, il quale è duplice, quantitativo e qualitativo. Per il primo la conoscenza non è mai compiuta, per la limitazione dell'intuizione diretta (sempre finita e particolare) della quale il pensiero, per la sua natura formale, non può fare a meno, nonostante ch'esso sia una potenza *infinita* di conoscere. Per il secondo l'esperienza non è mai assoluta, perchè è un'*incidenza eccentrica* del pensiero con la realtà, cioè nata in una coscienza individuale che non è certa direttamente che di se stessa, ed ha due forme non ridotte di percezione, l'interna e l'esterna. Ma l'esperienza è vera e reale: essa non è l'opposto del pensiero o una realtà indipendente dal pensiero. Questo punto è centrale nella speculazione filosofica del Masci, e dal suo retto intendimento dipende la coerenza del suo pensiero, spesse volte non còlto dai suoi critici, i quali si sono fermati ad affermazioni staccate, contenute o nei lavori primitivi del Masci o nelle memorie accademiche ed hanno tratto conseguenze non conformi alla sostanza del suo pen-

siero. La quale recentemente è stata consacrata in un'opera organica ed ampia dal titolo « *Pensiero e Conoscenza* » (Bocca Editore, 1922), che non ha suscitato quell'interesse e qull'ardore di dissensi e di consensi che in altri tempi simili opere destavano immediatamente, almeno nella cerchia limitata degli studiosi di professione. Eppure quest'opera fa onore non solo al pensiero italiano, ma alla speculazione filosofica mondiale. Dunque secondo il Masci esperienza e conoscenza sono una cosa sola: e le forme del pensiero sono forme che lo spirito dispiega nella sua originalità creatrice secondo i suoi bisogni conoscitivi, e sono forme del pensiero e della realtà insieme, perchè costituiscono la verità ultima dell'esperienza che esse integrano. Il pensiero non esiste se non in relazione con l'esperienza, come forma dell'esperienza. Quindi egli si oppone tanto alla tesi positivistica quanto a quella idealistica. Secondo la prima il pensiero sarebbe generato *in toto* dall'esperienza, ciò ch'è assurdo, « perchè non s'intenderebbe perchè ci è il pensiero, se fosse identico all'esperienza bruta ». Secondo la tesi idealistica, l'esperienza sarebbe generata dal pensiero e la realtà sarebbe identica al pensiero: ma se fosse vera questa tesi; « non s'intenderebbe perchè c'è l'esperienza che potremmo dire bruta, se la realtà fosse deducibile integralmente dal pensiero, se essa non fosse quella che il pensiero deve comprendere » (1) Dunque l'esperienza non è indipendente dal pensiero, se è il contenuto vitale del pensiero; ma non è deducibile dal pensiero, e perciò non può essere costruita con le sole categorie del pensiero puro. L'idealismo che, muovendo dal principio dell'identità dell'ideale col reale, assume di poter costruire il sistema della realtà col semplice movimento del pensiero, non fa che prendere l'astratto come spiegazione del concreto. Così Platone nell'antichità ed Hegel nei tempi moderni non solo partono da generalizzazioni astratte (l'idea reale e l'essere indeterminato), ma mentre asseriscono di procedere con lo sviluppo dialettico del pensiero, in realtà ciò che li fa procedere nelle loro costruzioni logico-metafisiche è il continuo attingere che essi fanno dall'esperienza. Inoltre: se l'ideale è uguale al reale, perchè l'idealismo è travagliato dal dissidio tra la realtà e l'idea? Non dicono infatti Hegel e gli hegeliani che l'idea è più vera della realtà empirica? Ammessa la necessità e la verità dell'esperienza, la filosofia non è altro che la razionalizzazione dell'esperienza, l'elaborazione razionale massima dell'esperienza. E siccome l'esperienza è studiata dalle scienze, la conoscenza scientifica, ch'è la forma scientifica

---

(1) *Pensiero e Conoscenza*, p. 95.

dell'esperienza, è il punto di partenza del lavoro filosofico. Ma la filosofia non può svolgersi, restando sullo stesso piano delle scienze. Queste suppongono il pensiero, e non se ne occupano; ma la filosofia, ch'è la prova massima della potenza del pensiero come conoscenza, deve essere anche scienza del pensiero, perchè conoscere è vedere il reale nella forma del pensiero. Ma siccome il pensiero non è che funzione-forma, scheletro della realtà non contenuto vivente di questa, la filosofia non può essere la scienza del pensiero puro, ma dev'essere la scienza della realtà nella sua universalità, nel pensiero e in rapporto al pensiero. « Se un pensiero puro che fosse al tempo stesso reale ci fosse, per esso non esisterebbero problemi. Un problema è sempre un'istanza contraddittoria, che si elimina eliminando la contraddizione. I massimi problemi, i filosofici, sono quelli che riguardano la concepibilità della realtà nella sua maggiore universalità: il problema di natura e spirito, di finito e infinito, di relativo e assoluto, di causalità e libertà, dell'essere e del conoscere, dei valori, della finalità » (1). Egli non ritiene che il problema metafisico sia insolubile e che il pensiero debba essere necessariamente neutrale, come opinava il Tocco, tra due sistemi fondamentalmente opposti, p. e. tra Spinoza e Leibniz. « Le costruzioni metafisiche, anche quelle fondate sul metodo erroneo della deduzione da concetti, hanno la loro verità, *malgrado*, s'intende, il metodo. Sono punti di vista legittimi, e tanto più legittimi quanto più *comprensivi* e quanto più *coerenti* in se stessi, perchè a queste due condizioni soltanto possono adempiere il loro compito, che è di razionalizzare l'esperienza » (2). Ma poichè l'esperienza è limitata per il pensiero, la sintesi filosofica è sempre, necessariamente, *in fieri*, soggetta a trasformazioni, revisioni, a integrazioni. Ma ogni grande sistema di filosofia ha la sua legittimità, non solo storica e transitoria, ma permamente. La filosofia, come sistema ideale di tutta la realtà metafisica, è la totale esperienza scientifica trasmutata di relativa in assoluta mediante l'astrazione e la superazione astratta dei limiti della sensibità (3). Anche la religione è un'integrazione dell'esperienza finita e relativa in un'altra forma di esperienza, che contiene la ragione d'essere

(1) *Op. cit.*, p. 96.

(2) *L'opera di Felice Tocco* in « La cultura filosofica », anno V, n. 5-6, p. 430.

(3) *La filosofia della religione e le sue forme più recenti*. Atti della R. Accademia dei Lincei, 1910, XIX, p. 452.

dell'esperienza presente. Ma mentre l'integrazione della filosofia è affidata al pensiero nei limiti dell'esperienza ch'essa dovrebbe rendere intelligibile, l'integrazione che presenta la religione è affidata all'intuizione, la quale non formula ipotesi di pensiero, ma ipotesi di fatto, e non tende a comprendere l'esperienza qual'è, ma quale dovrebbe essere, affinchè le esigenze dell'esistenza spirituale trovino la loro giustificazione. Quindi mentre la filosofia è chiusa nel binomio «esperienza-idea» e va dalla prima alla seconda e viceversa, «la religione è la fede (e non potrebbe essere altro) in un'esperienza ulteriore, meno superficiale e marginale, che riveli direttamente l'essenza spirituale della realtà, e ricongiunga lo spirito finito a Dio» (1). Perciò egli credette che non ci fosse un contrasto sostanziale tra religione e filosofia, in quanto che per entrambe l'esistenza spirituale è l'essenza ed il significato ultimo della realtà. La quale, è vero, per il Masci è psicofisica dal principio alla fine, ma bisogna intendere bene il suo pensiero, che ha ricevuta un'ampia esposizione nel capitolo sulla *Finalità* in «*Pensiero* e *Conoscenza*». La realtà per il Masci è potenziazione progressiva dello spirito ed è retta dalla legge dell'individuazione progressiva, che culmina nell'autocoscienza. Però con le sole equazioni causali non è intelligibile il processo evolutivo del reale, ma è intelligibile con le equazioni causali-finali. Ma il processo creativo traversa e trapassa tutte le equazioni nella sua continuità irresolubile. «Le equazioni causali sono puti di vista necessari dell'inteligenza, ma è erroneo far muovere questi punti di vista immobili, e pretendere che il passaggio dall'una all'altra è esplicativo, se la seconda è contenuta nella prima. Ogni coppia di equazioni, e tutta la serie delle medesime, è congiunta da un'evoluzione continua, come la serie dei punti, dei momenti, dei movimenti sono congiunti dal continuo dello spazio, del tempo, del movimento. E il continuo che congiunge le equazioni è la potenzialità progressiva dello spirito» (2). Se tal'è l'evoluzione della realtà, si capisce come l'esistenza spirituale deve apparire sempre più differenziata a misura che dalla natura si procede verso le forme superiori, e sempre meno differenziata a misura che si procede nel senso inverso. Alle diverse obiezioni che si possono muovere alla concezione psicofisica della realtà, il Masci ha risposto con una pagina ch'è una delle più eloquenti di tutto il volume, e che stimo opportuno riprodurre integralmente, perchè acquisti un

(1) *Op. cit.*, p. 453.
(2) *Pensiero e conoscenza*, p. 436.

rilievo ben netto la figura di questo straordinario pensatore che ha vissuto nel silenzio e nel silenzio si è dipartito da quasta vita, com'Egli stesso ebbe a dire di Francesco Fiorentino e di Bertrando Spaventa (1).

«Si è detto che l'idea di una realtà psicofisica, dal principio alla fine, è una parola sonora, non una spiegazione. Rispondiamo che è una realtà dell'esperienza nella natura vivente e nel mondo umano, e che l'ipotesi comincia solo di là dalla prima. E di là da questa non è nè un'ipotesi panpsichista che annidi un'anima in ogni atomo, nè un'ipotesi monadologico-spiritualistica, che sostituisce essenze spirituali, che è impossibile di concepire come reali, e fa del mondo della natura un fenomeno dello spirito. Ambedue queste ipotesi sono in aperta contraddizione con l'esperienza, mentre l'ipotesi materialistica, che pare la più vicina ad essa, si infrange contro il principio dell'equazione causale, e non riesce a spiegare lo spirito. La mente umana è cosifatta che non si può disfare dei due attributi spinoziani e non può saper nulla degl'infiniti attributi che, oltre questi, lo Spinoza ammise. Per essa la realtà è psicofisica e nient'altro, e le due forme di realtà si distinguono come il soggettivo e l'oggettivo, come l'interno e l'esterno, e non ci è ragione alcuna di ammettere che solo il secondo sia continuo e il primo no. La psiche può essere depotenziata e potenziata in infinito come la materia; ma le due non potrebbero essere separate come non possono essere separati l'elettrone e la monade, che si incontrano nel concetto unico di centri di energia. Del resto, anche la materia è discontinua ai due estremi, discontinua nella costituzione e nella sua evoluzione, ed è lo spirito che supplisce la continuità. Se la materia non è reale, perchè ci appare come reale? se è un fenomeno dello spirito, perchè appare come una realtà opposta e diversa? Gli idealisti che ricantano oggi il principio dell'identità di pensiero ed essere, come fondamento della conoscenza, non potrebbero dare nessuna risposta a tali domande. I banditori della coscienza umana come *autocoscienza del mondo*, dell'*esperienza assoluta* nell'autocoscienza, dovrebbero dirci perchè questa esperienza fallisca sì miseramente. Non così Hegel, e con lui lo Spaventa, intesero la ragione assoluta; il primo ammise una filosofia della natura (non importa che l'abbia fatta male) e considerò la natura come un momento essenziale della realtà, come un momento con-

(1) *La famiglia*. Prelezione al corso di Filosofia morale letta nella R. Università di Napoli il 17 gennaio 1885. Lanciano, Carabba.

dizionanle l'altro momento essenziale e finito, lo spirito. E il secondo nella prefazione all'*Etica*, affermò esplicitamente che *fuori* dell'*infinita natura non c'è nulla o solo l'ospedale dei pazzi e dei cronici incurabili*, ed affermò che lo spirito si eleva dalla natura e sulla natura *come viva statua su inconsapevole piedistallo* » (1).

Giovanni Vidari (n. 1871) professore di filosofia morale fin dal 1902 all'Università di Palermo e poi a Pavia, cioè nella stessa Università dove fece i suoi studi ed ebbe a maestro il Cantoni, insegna da un oltre un decennio Pedagogia all'Università di Torino, dove quella Facoltà lo designò come successore dell'Allievo. Egli è dopo il Masci, lo spirito più italianamente kantiano, e insieme il filosofo che dalla Critica kantiana ha tratto l'ispirazione ad opere sistematiche nel campo delle scienze dello spirito, nelle quali ha fuso in mirabile armonia i principii formali e regolativi del criticismo col più ricco e vario contenuto sociologico e psicologico attinto con agile ricerca e con fine intuito critico, senza appesantirsi nei fatti minuti, alle fonti vive della storia. La sua attività filosofica si può dividere in tre momenti: il primo di carattere critico gnoseologico fornisce la misura della sua preparazione nei problemi generali della filosofia con due lavori: *Rosmini* e *Spencer* (1899) e *Problemi generali di Etica* (1900), che lo inalzano all'insegnamento universitario. Il secondo è il periodo della sua attività nel campo dell'etica, dove si afferma principalmente con gli *Elementi di Etica* (Hoepli, 1902) giunti alla 5ª edizicne, e con *L'individualismo nelle dottrine morali* (1906). Ma dal dominio dell'etica egli volgeva lo sguardo scrutatore alle attività spirituali affini e coglieva, di quando in quando, un aspetto speciale dell'attività etica in cui questa veniva a interferire con altre attività sociali, l'economica, la politica e l'educativa. Il senso della concretezza dell'attività etica lo spingeva verso quella forma dello spirito, dove la moralità organizza e dirige tutte le sfere dell'azione umana: l'educazione. Comincia così il terzo periodo, l'attività pedagogica, che si apre con due saggi: *Etica* e *Pedagogia* e *Ideale etico* e *ideale pedagogico* e culmina nei tre volumi di *Pedagogia* (Hoepli Editore, 1916-20) nei quali presenta una costruzione originale, lucida, compatta, armonicamente tracciata e genialmente sviluppata, dall'attività educativa. Questa è l'opera più solida e di più ampio respiro, che, insieme all'Etica, assicura all'Autore che è ancora ricco di energia, un posto eminente tra i pensatori contemporanei.

---

(1) *Pensiero e Conoscenza*, pp. 439-40.

Il Vidari si è avvicinato a Kant attraverso il suo maestro Cantoni, ma non si è contentato di fermarsi alle tre critiche, e di superarne i contrasti, le oscurità e le asperità d'interpretazione intellettualisticamente, escogitando questa o quella giustificazione dell'a priori o del noumeno, e ripetendo il noto motivo, comune a tutti i criticisti, che la conoscenza è limitata all'esperienza. Egli non è esegeta nel senso filologico e critico del pensiero kantiano, ma è un ricostruttore. E per ricostruire nelle sue linee viventi e complesse l'edificio della speculazione kantiana, egli non ne guarda soltanto la facciata grandiosa quale può configurarsi dalle opere principali, ma cerca di integrarne la prospettiva con le opere minori o poco note, alcune delle quali egli stesso traduce e fa conoscere agl'Italiani, per avere una visione non unilaterale, ma piena ed organica del pensiero di Kant, che fu certo un titano della filosofia. Egli viene a mettersi così in una situazione tutta propria di fronte all'opera kantiana, che considera come un'opera d'arte, originale e compiuta; e perciò, più che dedicarsi ad uno sterile lavoro di critica, di correzione, d'interpretazione e di superamento di questo o quel punto, accoglie nel suo spirito l'orientamento della critica kantiana secondo il quale si muove l'asse centrale del suo pensiero. Il Vidari è uno spirito italianamente costruttivo; onde egli attinge dalla critica kantiana quelle ispirazioni che meglio esprimono le qualità dello spirito italiano, ch'è artistico e concreto nello stesso tempo. L'arte è essenzialmente costruzione, unità, armonia, visione organica e completa. Così il Vidari intendendo Kant artisticamente, doveva intendere la filosofia come costruzione, e non come critica; e costruì infatti due edifici speculativi, quello etico e quello pedagogico, entrambi dalle linee agili, flessuose, originali, tali che sviluppano ordinatamente un disegno compiuto, nel quale da cima a fondo circola e palpita un pensiero unificatore. Ma egli si accostò a Kant col senso della storicità e della concretezza, propria degl'italici, che ha permesso a Leonardo da Vinci di seguire la natura idealizzandola ed a Galilei, nel Rinascimento, di gettare le basi della scienza sperimentale. Perciò l'asse centrale del pensiero del Vidari si muove lungo i margini della critica kantiana, ma non per ripetere sterilmente ed intellettualisticamente che la filosofia non può andare al di là delle colonne d'Ercole dell'esperienza; ma per dimostrare che l'esperienza è fonte di conoscenza.

Così egli costruisce un'Etica col metodo induttivo, cioè un'etica che arriva a una determinazione del fine etico e alla costruzione di una dottrina scientifica per mezzo dell'osservazione e dell'analisi com-

parativa dei fatti e degli avvenimenti, ai quali essa si riferisce » (1). Non già che il fine etico abbia un'esistenza reale, empirica, come gli enti dell'esperienza: esso ha un'esistenza solo nel nostro pensiero. Però non è qualche cosa di astratto e d'impassibilmente freddo, ma è il termine della condotta di esseri che realmente esistono e sono intelligenti e liberi. Perciò « non può venire appreso per un processo di deduzione da concett' più generali e del tutto indipendenti dall'esperienza; deve invece ricercarsi induttivamente, cioè per osservazione, nelle stesse tendenze più universali della vita umana e nei fenomeni con quelle connessi » (2). Senonchè così si ha il fine *reale*, non il fine *assoluto* ed *imperativo*. Il Vidari non si nasconde l'obiezione, anzi le va incotro, ed è convinto lui stesso che l'indagine scientifica, qualunque essa sia, si muove nel particolare e nel relativo, e parte da principi, accettati come veri, ma non dimostrati come tali. Il fine reale, storico e concreto cioè, non può trasformarsi in comando assoluto ed in valore supremo, se non viene inserito in « una interpretazione generale della vita e del mondo, se non si scopre cioè la natura di quel bisogno profondo, che essa vita pare svolga e di cui la finalità etica è parte essenziale ». La giustificazione del dovere spetta alla metafisica. Che è un modo di far avanzare Kant verso l'esperienza, che egli ammetteva come fonte di conoscenza, ma negava che potesse farci conoscere qualche cosa che ha valore assoluto. Al suo maestro C. Cantoni (3) più tardi osservò il Vidari che se si imponeva la correzione del formalismo kantiano, si imponeva anche l'altra conseguenza, la possibilità cioè d'una conoscenza non puramente scentifica e fenomenica, ma metafisica e sostanziale. Bisogna poter dire: nell'esperienza si può conoscere qualcosa che ha valore assoluto. Ma questo, notava il Vidari, importa l'abbandono del punto di vista del criticismo, al quale, peraltro nemmeno il Cantoni era rimasto fedele, con la sua veduta del sentimento disinteressato come fondamento del dovere. Si potrebbe domandare se la conferma e la giustificazione che la metafisica fornisce al fine etico reale, scoperto induttivamente, non trasformi l'etica da scienza induttiva in deduttiva appunto perchè il suo fine viene ad essere dedotto dalla metafisica: nel qual caso l'etica induttiva sarebbe una propedeutica dell'etica deduttiva, la quale soltanto darebbe valore di verità alla prima. Ma alla domanda il Vidari ha risposto in ma-

---

(1) *Etica*, Hoepli Ed. Introduzione.
(2) *Ibid.*,
(3) *La morale di C. Cantoni*, Pavia, Bizzoni, 1906.

niera concreta nello sviluppo ulteriore del suo pensiero. Nella sistemazione razionale della pedagogia quale scienza filosofica, egli ha tenute distinte le due considerazioni: quella storico psicologica e quella logico deduttiva. Le condizioni esteriori e storiche dell'educazione insieme alle leggi psicologiche dello sviluppo dell'educando costituiscono «I dati della Pedagogia». Ma ad essi si aggiunge e si sovrappone la «Teoria dell'educazione» la quale, «mentre si appoggia sulla conoscenza dei fatti positivi, non si esaurisce in essi confondendo l'essere con il dover essere, e anzi si solleva alla determinazione di quei principî ideali, che l'esperienza spontanea porta con sè inconsapevolmente, e che l'esperienza riflessa, o pensiero filosofico, riesce a enucleare facendoli apparire in tutta la loro luce e sviluppandoli in tutta la loro fecondità» (1). E poco prima aveva detto: «Non ci chiudiamo nella considerazione del fatto, e non confondiamo con esso l'idea che lo giudica; ma neppure abbiamo a disdegno il fatto, che non può essere, appunto perchè fatto umano, cioè di natura spirituale, cieco di ogni luce ideale». La dottrina dell'educazione è teoria deontologica non ontologica: è teoria di ideali, non di realtà. Ma tale teoria, per essere svolta, richiede la condanna dell'idealismo assoluto da una parte e del positivismo dall'altra. L'idealismo assoluto rende inconcepibile l'educazione perchè «inghiotte e fa svanire il ricco e molteplice contenuto dell'opera educativa in un atto mistico e perennemente identico di unificazione, non dico dell'educatore dell'educando, ma dello Spirito con se stesso» (2) Al contrario, come l'idealismo assoluto scambia l'educazione col processo dialettico dello Spirito assoluto, così il positivismo sperimentale scambia l'educazione col trattamento tecnico di mezzi e di congegni meccanici. Il fine pedagogico non è posto arbitrariamente dall'educatore, ma è intrinseco alla sua stessa natura di soggetto spirituale ed ha caratteri propri, desunti dall'analisi della cultura spirituale, in cui si realizza l'ideale pedagogico. La cultura dello spirito dev'essere *libera, integrale, fattiva.* Orbene questi caratteri non si inducono dall'esperienza educativa, ma sono categorie pedagogiche che valgono a distinguere gli atti educativi da quelli antieducativi nei quali sono violati quei caratteri in prodotti anormali, che si chiamano dogmatismo, meccanicismo, verbalismo, dilettantismo, pedanteria. Così la teoria del Metodo non può essere una teoria unicamente sperimentale, cioè determinata dalla natura empirica

(1) G. VIDARI, Il *La teoria dell'educazione,* 2ª ediz. 1924, p. 3.
(2) *Ibid.,* p. 5.

del soggetto educando, ma scaturisce anche dal modo come l'ideale vive nel soggetto. Egli crede necessario alla teoria dell'educazione il postulato della concezione pluralistica dello spirito, per salvare il dislivello e quindi l'attrazione di un'anima sull'altra attraverso una successione temporale di atti educativi. Ma in realtà, poichè egli ammette l'identità sostanziale di natura spirituale fra educando ed educatore, il suo vero pensiero è che la dualità suddetta è una necessità psicologica, che costituisce il punto di partenza dell'educazione, non una dualità metafisica, che dovrebbe accompagnare l'educazione in tutto il suo processo, mentre questo è orientato, in definitiva, verso l'autoeducazione.

Educatore instancabile ed appassionato, il Vidari non si è chiuso nella rocca delle sue idee speculative e sistematiche, ma dal vertice del pensiero si compiace scendere nel campo della vita e dell'azione per comprenderle e dirigerle. Patriotta di razza, fervido eccitatore di sentimenti nazionali, ha fatto sentire la sua voce agli Italiani durante e dopo la guerra, spronandoli verso le aspre conquiste della giusta pace, che sarebbero efimere, se non fossero sorrette da una elevata e precisa coscienza etica, storica e nazionale dei nostri doveri nel mondo. Il volume « *L'educazione nazionale* » contiene la sostanza del suo credo politico e sociale e fa intravedere un'anima nobilmente inquieta e sdegnosa del presente, e lascia sperare nuovi frutti dalla sua cocente passione per l'Italia e dal suo vivo amore per una più alta giustizia nel mondo.

Guido Della Valle (n. 1884) discepolo di Filippo Masci a Napoli, fu da quel grande Neo-Kantiano educato alla severità degli studi scientifici come base di ogni possibile costruzione speculativa. L'esempio del Maestro incideva sopra un ingegno svegliato, ansioso di indagare dappertutto l'enigma della realtà e di salire sulle alte vette della speculazione da cui si domina sistematicamente il panorama cosmico. La caratteristica peculiare di questo giovane pensatore meridionale è infatti la visione sistematica, globale ed organica dei problemi speculativi ch'egli ha portato in tutti i suoi lavori, che non sono di piccola mole nè attinenti ad indagini parziali e secondarie della scienza dello spirito umano. Precoce è la sua attività speculativa: appena ventenne si fa conoscere ed apprezzare per il suo lavoro « *La psicogenesi della coscienza* » (Hoepli editore, 1905), che è una sintesi lucida dei risultati che si possono trarre dalle ricerche psicologiche e gnoseologiche sull'origine, sullo sviluppo e sul valore delle manifestazioni fondamentali della coscienza. Il titolo è anche

più modesto rispetto al contenuto dottrinale del lavoro, che assurge in più d'un capitolo ad una trattazione non solo gnoseologica, ma anche metafisica del reale.

In questo lavoro il Della Valle già delinea il suo atteggiamento speculativo di fronte ai massimi problemi della realtà. Nel capitolo « *La duplice manifestazione del reale dal punto di vista statico* » manifesta una bella indipendenza di pensiero, anche di fronte al suo Maestro, criticando l'interpretazione empirica del monismo psicofisico, alla quale il Masci, dopo il Taine e l'Höffding, aveva dato una coerente sistemazione. Il Della Valle non vede come si possa sostenere che la manifestazione della duplice serie di fenomeni sia reale nella coscienza, coincida cioè con *l'essere*, quando si afferma che la duplicità è fenomenica, cioè che la distinzione è prodotta da una osservazione unilaterale. O l'identità delle due serie è identità di esistenza e non di essenza, e non si vede da che cosa possa derivare il loro identico variare. O è identità di essenza, e non si vede come sorga *l'apparenza* della dualità psicofisica. Nè vale ricorrere alla duplicità dei mezzi di conoscenza: perchè o la nostra funzione conoscitiva è fenomenica, o è oggettiva. Se è fenomenica, non si può presentare la teoria dell'identità psicofisica, come una teoria empirica, cioè di esperienza, e tanto meno affermare come reali le due serie. Se è oggettiva, allora l'antitesi delle due serie è reale, la Materia e lo Spirito sono ambedue reali, e sparisce non solo la loro identità, ma appare incomprensibile come due serie così diverse possano coesistere e variare correlativamente (1). Egli aderisce per conto suo all'interpretazione metafisica del monismo psicofisico, e considera « ambedue le serie dell'esperienza come « funzioni » (nel senso matematico) collaterali di una terza serie metempirica, come variabili indipendenti fra loro, ma dipendenti da una terza variabile a cui solo spetta la variabilità indipendente ». Così egli rigetta il materialismo, lo spiritualismo ed il dualismo. Il mondo è costituito da una molteplicità di Esistenze, la cui attività si esplica nella duplice forma di movimento spaziale e di interiorità prepsichica, senza che però tra loro si determinino o si modifichino in alcun modo. Dunque: « Unità assoluta del Reale nella duplicità delle manifestazioni fenomeniche, indipendenti e indeducibili l'una dall'altra. » E in tale teoria il panpsichismo « si presenta come la sola conclusione verso cui convergono necessariamente le Scienze della Natura e dello spirito » (2).

(1) G. Della Valle, *La psicogenesi della coscienza*, pp. 27, 28.
(2) *Ibid.*, pp. 29, 33.

In questo lavoro giovanile il Della Valle fa delle anticipazioni e delle promesse. Egli rivela il suo ingegno più che il sistema metafisico, appena sbozzato, e non sufficientemente presidiato da validi argomenti, specialmente per quanto concerne l'inconoscibilità del substrato unico, il cui divenire reale è la variazione indipendente in funzione della quale variano le due serie fenomiche. Nè successivamente egli ha sentito il bisogno di riprendere questa tesi metafisica giovanile per darle solidità e coerenza maggiori. Egli invece ha orientato la posteriore attività verso la psicologia sperimentale, che allora cominciava ad essere in voga anche in Italia. In breve tempo s'impossessò degli strumenti ausiliari dell'indagine psicologica, il calcolo e la conoscenza delle discipline biologiche e naturali, e frequentò i più insigni laboratorii di psicologia sperimentale in Germania. Da questa larga e intensa preparazione uscì il grosso volume « *Le leggi del lavoro mentale* » (Paravia, 1910), che gli valse la cattedra di Pedagogia all'Università di Messina all'età di 27 anni.

In questo lavoro egli presenta un disegno vasto e nuovo per dare una sistemazione scientifica al sapere che ha per oggetto la Pedagogia. Disegno ch'egli ha integrato in parte alcuni anno dopo con un altro lavoro sulla « *Teoria generale e formale del Valore come fondamento di una pedagogia filosofica* ». In fondo al suo pensiero c'è la nobile aspirazione a dare unità sistematica al sapere pedagogico, a coordinare in unico piano di elaborazione teoretica le diverse indagini che hanno per oggetto il sapere pedagogico. Egli è convinto che l'educazione importa essenzialmente un processo spirituale rivolto verso un Fine-Valore. Perciò un sistema compiuto di conoscenze intorno all'educazione importa due ricerche distinte: una di carattere psicologico, rivolta all'esame dei poteri spirituali che presiedono al conseguimento dei Fini-Valori, ed un'altra diretta alla determinazione dei Fini-Valori della vita.

Il primo ordine di ricerche costituisce la « Psicotecnica, » ossia la determinazione dei processi mediativi atti a raggiungere i fini educativi. Ogni processo importa una tensione psichica, un lavoro interno, un consumo di energia che sono oggetto d'indagine constatativa oggettiva, causale ossia scientifica. Per questa parte la Pedagogia è una vera scienza, che sorge sul terreno della Psicologia, ma con direzione e finalità diverse, e perciò con propria specifica autonomia. A soddisfare questa prima sezione del sapere pedagogico, esaurientesi nel concetto di Lavoro, è dedicato il volume su « Le leggi del lavoro mentale ». Ma la Pedagogia, affinchè possa

davvero costituirsi come teoria generale dell'efficienza umana, richiede la determinazione dei Fini-Valori, altrimenti sarebbe nient'altro che una Psicologia applicata. I Fini-Valori però non sono oggetto di determinazione scientifica, ma soltanto di speculazione filosofica, cioè d'indagine *oggettiva, valutativa*, formale. Perciò la seconda Sezione del sapere pedagogico, quella che elabora il concetto di Valore, costituisce la Pedagogia filosofica. Il disegno nel suo motivo fondamentale risale ad Herbart, che primo concepì la possibilità di una Pedagogia come mediazione tra Psicologia ed Etica. Ma il disegno herbartiano nella mente del Della Valle si allarga in un piano effettivo di lavoro, in una costruzione ampia e solida, che non ha nulla in comune con Herbart, tranne l'imprecisione fondamentale dell'assunto, che fa oscillare la costituzione del sapere pedagogico in teoria autonoma tra la Psicologia (scienza induttiva) e la Filosofia dei Valori (che non può sorgere sulla conoscenza scientifica, ma postula una conoscenza extra-logica).

Un'elaborazione organica del sapere pedagogico non può costituirsi con gruppi di conoscenze eterogenee, quali sono le conoscenze che si rannodano intorno alla Psicotecnica ed alla Teleologia. Esse sono le premesse indispensabili del sapere pedagogico, ma non ne esprimono ancora la natura specifica. La psicotecnica, perchè possa costituire un momento della costituzione organica del sapere pedagogico, e non una propedeutica astratta, deve esprimere i processi mediativi per il raggiungimento dei diversi Valori etici, sociali, culturali, cioè suppone la determinazione dei Valori educativi. E questa determinazione a sua volta sarebbe astratta ed infeconda, se non se ne vedesse la sua concreta ed effettiva consistenza, il modo cioè come i Valori vivono nello spirito dell'educando. Quindi il sapere pedagogico veramente concreto consiste nella sintesi del Valore col Lavoro, ossia nella vitalità che il Valore acquista attraverso i complessi processi della loro acquisizione da parte dell'educando. A questa conseguenza ci conduce lo stesso Della Valle quando scrive: «Il valore è il dato spontaneo e immediato della obbiettività individuale o collettiva, dell'Io o della Società, del Partito o della Patria, della Nazione o della Umanità, della Religione o dell'Arte; ma vano e infecondo sarebbe ogni valore che si esaurisse nella solitudine interiore dell'intuizione soggettiva: per assicurare concretezza oggettiva all'intuizione valutativa, occorre ricorrere ad un adeguato complesso di processi mediati e mediativi necessari per conseguire quell'intento, cioè ad un lavoro» (1).

(1) G. Della Valle, *Valore e fine*, in *Logos*, 1923, fasc. I, p. 11.

Siccome il disegno concepito dal Della Valle richiede lo sviluppo della seconda parte dell'Axiologia, ossia l'Axiologia applicata, ch'egli ha già promesso, e che costituirà il terzo volume della sua Pedagogia, come teoria della efficienza umana, è fuor di dubbio che quest'ultima parte eliminerà ogni incertezza nell'interpretazione del suo pensiero, e contribuirà a realizzare una speranza, ch'è viva negli studiosi dei problemi educativi, di dare finalmente alla pedagogia una salda impronta teoretica, che concilii in una concezione unitaria della vita spirituale, le esigenze della scienza empirica e quelle della speculazione filosofica.

Dalla scuola del Masci è pure uscito *Mariano Maresca* (n. 1884)(1), insegnante di Pedagogia nella R. Università di Pavia, che nel suo libro « Antinomie dell'educazione (Bologna, 1916) » ha sottoposto ad analisi il tragico contrasto delle libertà e della necessità, dell'infinito e del finito, dell'assoluto e del relativo che sono i due poli entro cui con instabile ritmo oscilla lo spirito nel processo educativo. L'approfondimento di queslo problema lo ha condotto all'esame dei suoi presupposti gnoseologici, perchè esso in fondo ha la sua radice nell'antinomia dell'idealismo e del realismo; donde i suoi saggi: « La sensazione » (Torino, 1922) « La percezione sensoriale » Milano (1922) « Realismo e idealismo nel problema gnoseologico della realtà esterna e loro valore per la pedagogia » (Tunisi, 1922).

Egli osserva che l'assoluta passività della sensazione è un concetto contradittorio. La sensazione è un centro iniziale di attività psichica esplicantesi ulteriormente in forme sempre più alte e perfette di vita psichica. L'atto sintetico della sensazione non si arresta, ma nel suo dinamismo rende possibile una nuova sintesi psichica che costituisce la rappresentazione in cui esso non è annullato o distrutto, ma rimane come linfa avvivatrice da cui è alimentata la nuova forma di vita psichica. In questo senso si deve prendere la memoria sensitiva, una delle condizioni della possibilità della percezione sensoriale.

L'unità e la continuità della coscienza è un'altra condizione perchè si realizzi il fatto della percezione. Unità di coscienza vuol dire continuità di attività psichica. Perchè sorga la percezione occorre che tra i due stati antecedenti, la rappresentazione e la percezione,

---

(1) Questo cenno dell'opera del Maresca è stato aggiunto dal segretario di redazione prof. Antonio Aliotta.

circoli la stessa onda di attività psichica. La coscienza è un flusso continuo e progressivo che realizza sempre forme superiori di vita psichica. Siccome l'unità funzionale della coscienza, che costituisce un centro di esperienza, in questa sua ascensione progressiva acquista sempre nuovi valori, s'impone alla ricerca speculativa il problema: esiste una o più sintesi psichiche? Al monismo idealista, nelle sue varie forme, affermante che esiste un solo soggetto d'esperienza si può obiettare che perchè sia vera la sua asserzione si dovrebbe in natura poter sempre ridurre l'eterogeneo all'omogeneo si dovrebbe sempre scoprire l'uno al di sotto del diverso, il permanente al di sotto del mutevole. E come mai l'omogeneo si diversificherebbe, come dall'uniformità gelida della nebulosa primitiva è scaturita, per processo di tempo questa bella d'erbe famiglia e d'animali » se non l'avesse tutta contenuta in potenza nel suo grembo meraviglioso? Il pluralismo monadologico, nelle sue varie gradazioni, fa assumere al pensiero moderno una posizione, quando stacca l'essere dal pensiero, di cui aveva già fatto giustizia Emanuele Kant con la sintesi *a-priori.* Nè le integrazione a cui ricorre di frequente lo fanno uscire dal ginepraio in cui s'è cacciato. La verità è che il monismo e il pluralismo sono due esigenze che il pensiero non può rigettare, perchè pensare è assimilare il diverso e differenziare l'identico.

Non può esserci perciò una sola sintesi psichica, nè molte sintesi psichiche irriducibili fra di loro, ma c'è la sintesi psichica dell'esperienza, ch'è sintesi mobile e progressiva e per ciò sintesi vivente, rampollante da molteplici sintesi elementari, le quali si raccolgono e si unificano in una sintesi sempre più profonda e più vasta qual'è la sintesi reale, concreta dell'esperienza: la totalità della realtà ». Da tutto ciò scaturisce che l'attività empirica è l'unico *a priori* che ci riporta al postulato della continuità dell'esperienza il quale a sua volta giustifica il concetto dell'organicità del reale. « L'organicità del reale importa una molteplicità di funzioni, non isolate ma tutte variamente concorrenti ad una totalità di atti che costituisce l'unità concreta della realtà ».

I germi di questa teoria si trovano, benchè appena abbozzati ed indecisi anche nella speculazione di Filippo Masci, ma questi benchè concepisse la realtà come psicofisica nella sua essenza e nel suo principio evolutivo e finale, tuttavia non riuscì a superare interamente il concetto della preesistenza del reale al pensiero conoscitivo.

Alla luce di questa teoria il Maresca passa in rassegna, dal punto di vista gnoseologico, i varii sistemi realistici ed idealistici

che si sono avvicendati nella storia del pensiero filosofico venendo a queste due conseguenze: 1° è impossibile dedurre l'oggetto dal soggetto; 2° l'essere non può scindersi in due metà, di cui l'una appartenga al pensiero e l'altra alle cose. Il positivismo sbaglia quando pretende ricavare la forma dalla materia. Ma non va meno soggetto ad errori l'idealismo quando concepisce il dato come prodotto dell'*a-priori*. Questi due atteggiamenti assunti dal pensiero moderno di fronte all'opera kantiana sono il prodotto di una cattiva interpretazione del suo pensiero genuino. Tra questi due però c'è un terzo atteggiamento «che non isola l'*a-priori*, nè la materia (che non esiste separatamente: questo dovrebb'essere inteso una buona volta da tutti quelli che portano di kantismo o di neokantismo) ma li considera come l'unità concreta e vivente della realtà... La pura forma come il puro meccanismo, sono astrazioni della mente: in realtà non esiste che il dato formato, ossia la forma oggettivata... Forma e materia sono i due momenti essenziali della realtà, sono il ritmo che costituisce l'unità concreta dell'essere; e non è lecito concentrare l'essere in uno degli estremi della relazione perchè gli estremi sono il prodotto dell'astrazione che isola e fissa quello che in realtà non è separabile dall'altra... Dunque dalla sensazione al concetto, dalla psichicità dell'infusorio alla coscienza umana, c'è una gerarchia di forme che si dispiega su da un'analoga gerarchia di obbietti e di contenuti di realtà, i quali rivelano ciò che c'è di nuovo e di diverso nell'esperienza. Se la forma è dinamica, la stessa dinamicità spetta al contenuto di cui la forma è l'unità sintetica».

Nel campo della filosofia del diritto il neo-criticismo con tendenze idealistiche ha avuto il suo più geniale assertore in *Igino Petrone*, («Le fase recentissime della filosofia del diritto in Italia») (Pisa, 1895) che rivendicò contro il sociologismo dei positivisti l'ordine eterno e ideale del diritto di natura e l'a *priori* della coscienza legislatrice. Anima irrequieta di romantico affermò la libertà dello spirito contro il determinismo delle leggi naturali nel suo libro. «I limiti del determinismo scientifico «(Modena, 1900)» in cui sente l'influsso del contingentismo francese; e vide nel monismo idealistico l'espressione più verace della realtà.

Nelle sue ardite costruzioni, animate spesso da un profondo spirito mistico («Problemi del mondo morale meditato da un idealista», Palermo, 1905 «Il diritto nel mondo dello spirito» Milano, 1910) egli si allontana però dal criticismo movendosi sulla linea dell'idealismo post-kantiano. Più temperato e più fedele alla filo-

sofia critica è *Giorgio Del Vecchio* (« Il concetto della natura e il principio del diritto », Torino, 1908) nel porre al di sopra del mondo della necessità naturale dominate dal principio di causa, il mondo etico della finalità e dei valori, di quel *dover essere* che costituisce il principio formale ed eterno del diritto.

MARIANO MARESCA.

IL NEO-HEGELISMO ITALIANO

Il neo-hegelismo italiano ha i suoi Maestri in Benedetto Croce e in Giovanni Gentile, per quanto diversi di formazione e d'indole mentale siano — come vedremo — questi due pensatori. La speculazione del Croce e del Gentile sorse mentre il positivismo dell'Ardigò serbava ancora vigore, come scrive uno storico acuto, il Carlini, « per ciò ch'esso aveva in comune con altre correnti straniere, non per quel che di veramente speculativo conteneva ». E le correnti avverse, o ne accoglievano largamente alcune dottrine, per es. i neo-kantiani, il Barzellotti e il Bonatelli stesso; ovvero si trinceravano come l'Acri e i neo-hegeliani del tempo in sterili negazioni. *Scienza e opinioni* del Varisco è, indirettamente, una testimonianza di tale stato della nostra cultura (1).

La filosofia del Croce, frutto di una rielaborazione parziale del kantismo e dell'hegelismo, è partita dalla trattazione di particolari problemi spirituali, l'arte, la storia, il diritto, per sboccare in una forma di *idealismo storico*, ove la filosofia pare si converta nella storiografia.

La speculazione del Gentile, invece, rampollata dal profondo del problema kantiano-hegeliano, mira subito a una radicale riforma dialettica dell'hegelismo, riforma che deve giustificare criticamente e storicamente le conquiste di Kant e di Hegel, portandole alle loro ultime logiche conseguenze. Nasce così l'*idealismo attuale*, che vuol rendere conto anch'esso, sì, dei vari problemi concreti dello spirito, ma attraverso una organica risoluzione, di natura strettamente logica e metafisica, del problema della Realtà.

Così, mentre la filosofia crociana soddisfa all'esigenza immanentistica — che urge tutta la filosofia moderna — con una riflessione concettuale su realtà psicologiche, arte, diritto ecc. (3), e finisce

---

(1) A. CARLINI, *La filosofia contemporanea*, in appendice al *Compendio di Storia della Filosofia* del Fiorentino. Firenze; pp. 219-20.

(2) Cfr.: CARLINI, *op. cit.*, pp. 230-1.

in una forma di storicismo spiritualistico; quella gentiliana soddisfa alla stessa esigenza con una potente intuizione logico-metafisica; e finisce, come vedremo, in una forma di spiritualismo *attualistico*, diverso e più fondato metafisicamente di quello di un Bergson, o di un Blondel.

I.

Nel volumetto auto-biografico: *Contribuito alla Critica di me stesso*, il Croce riconosce che non Hegel o l'hegeliano Spaventa (a lui pur legato da vincoli di sangue) hanno influito sulla formazione del suo pensiero, ma bensì Herbart e De Sanctis, e Vico poi. A Hegel egli si avvicinò tardi, quando la sua personalità era già, sostanzialmente, formata. Taluni problemi del mondo spirituale concreto, l'arte, la storiografia, il diritto, attirarono subito tutto il suo interesse.

Dall'interesse psicologico-filosofico pel primo problema nacque, così, la celebre *Estetica* (1902); ove l'arte fu da lui concepita come *pura intuizione*, cioè come intuizione capace di esprimere il molteplice della sensibilità in una rappresentazione priva dei caratteri della logicità, della praticità, della storicità. L'intuizione era, in sostanza, da lui intesa, allora, come conoscenza dell'individuo nella sua individualità *immediata*, soltanto.

« L'impressione di un chiaro di luna, ritratta da un pittore; il contorno di un paese, delineato da un cartografo; un motivo musicale, tenero e energico;... possono ben essere tutti fatti intuitivi *senza ombra di riferimenti intellettuali* ».

Questo suo primo concetto di una trasformazione della sensibilità in intuizione estetica, onde — com'è stato finemente osservato (1) — si ricongiunge la prima parte della *Critica della Ragion Pura* alla *Critica del Giudizio* e allo sviluppo romantico di questa; fu rielaborato e approfondito via via nelle varie edizioni dell'*Estetica*, nel *Breviario di Estetica* e, infine, nei *Nuovi Saggi di Estetica*.

Così, anzitutto, ciò che restava di formalismo kantiano nella prima concezione scomparve, con l'aver egli messo in luce (si veda il *Breviario*) che quella sensibilità non riceve il suo contenuto dalle impressioni, poichè essa è il centro vivo, dinamico, della vita psicologica, il sentimento fondamentale dell'individualità: donde il concetto della *liricità* dell'arte. Infine, nella memoria: « *L'Arte come creazione e la creazione come fare* » (nei *Nuovi Saggi*), il C. affermò,

(1) CARLINI, *op. cit.*, p. 223.

risolutamente, la funzione *idealizzatrice* dell'Arte: l'arte come posizione e soluzione di un problema *mentale*, suo, l'arte come verità *sub specie intuitionis*.

« Quel ch'è vita e sentimento, mercè l'espressione artistica, deve farsi verità; e verità vuol dire superamento della immediatezza della vita nella mediazione della fantasia, creazione di un fantasma che è quel sentimento collocato nelle sue relazioni, quella vita particolare collocata nella vita universale, e così innalzata a nuova vita, non più passionale ma teoretica, non più finita ma infinita ». Si deve, infine, « intuire la parte nel tutto, nella divina proporzione del tutto ». L'arte è, dunque, creazione, giacchè il problema da essa risolto è posto da essa stessa, o, altrimenti, il sentimento idealizzato o mediato è il *suo* sentimento, non quello presupposto a essa. Anche l'arte, dunque, come la filosofia — riconosce finalmente il C. — mira all'universale, idealizza la vita; e tanto più è arte quanto più idealizza e attinge l'universale. Il C. cancella, così, la sua antica convinzione, che qualunque intuizione, ad es., il disegno di un cartografo o anche un semplice « ah! », possa racchiudere un'autentica opera d'arte.

Ma vediamo il più largo svolgimento che questo concetto della universalità dell'arte ha in un'altra memoria, « *Il carattere di totalità della espressione artistica* », (sempre nei *Nuovi Saggi*). L'arte, dunque, è pura intuizione del sentimento, intuizione lirica, priva di logicità: sta bene. Ma, si chiede qui il Croce, « che cosa è mai un sentimento o uno stato d'animo? è forse qualcosa che possa distaccarsi dall'universo e svolgersi per sè? forse che la parte e il tutto l'individuo e il cosmo, il finito e l'infinito hanno realtà l'uno lungi dall'altro, l'uno fuori dell'altro? ». L'intuizione artistica domina, dunque, la pratica, la passione, esprimendo l'individualità non nella sua astrattezza, nella sua opposizione al tutto, ma nella sua vita concreta, ove essa palpita della vita del tutto e il tutto nella vita singola di essa. In tal modo, « ogni schietta rappresentazione artistica è sè stessa e l'universo, l'universo in quella forma individuale e quella forma individuale come universo. In ogni accento di poeta, in ogni creatura della sua fantasia, c'è tutto l'umano destino, tutte le speranze, le illusioni, i dolori e le gioie, le grandezze e miserie umane, il dramma intero del reale che diviene e cresce in perpetuo su sè stesso soffrendo e gioiendo ».

Infine, « dare al contenuto sentimentale la forma artistica è dargli insieme l'impronta della totalità, l'afflato cosmico; e, in questo senso, universalità e forma artistica non sono due, ma uno ». S'intende da

ciò, che voglia dire il Croce, quando, specie nella prassi critica, fa valere come criterio discriminativo nei riguardi dell'apprezzamento estetico l'esigenza della verità integrale e della *classicità* della forma: idealizzazione del contenuto nella totalità reale.

È certo che in queste pagine l'estetica crociana tocca il suo culmine. Con l'affermazione del carattere non solo lirico ma anche universale dell'arte pare ora finalmente debellato l'antico, ostinato, concetto dell'arte come *imitazione* di una realtà esterna, sia questa materiale o ideale; e cadono ora, veramente, le varie estetiche precedenti (naturalistiche, intellettualistiche, sensualistiche, moralistiche, ecc.) che il Croce aveva già coraggiosamente assalito fin dalla prima *Estetica*.

Tracciato così lo sviluppo del problema dell'arte, vediamone il rapporto, nel C., cogli altri problemi spirituali. Fin dalla prima *Estetica* il C. si chiese qual'era il posto dell'arte nella vita dello spirito, quale l'armonia di essa con le altre attività spirituali; quesito ch'ei venne sempre più approfondendo a sè medesimo.

Accintosi a una rielaborazione del kantismo nel senso delle forme trascendentali (1), egli distinse due attività fondamentali: la teoretica e la pratica, suddivise ognuna in due forme distinte: la teoretica in *intuizione pura* e *concetto puro*, la pratica in *economia* e *etica*. Dalla conoscenza intuitiva, dall'arte, primo momento ideale dello spirito teoretico, si passa al secondo momento, al pensiero logico, al concetto che è pensamento dell'universale, cioè riflessione autocosciente; come la prima, l'arte, l'intuizione, è, si è visto, conoscenza dell'individuale. Il contenuto che il concetto puro *forma*, non è naturalmente, l'intuizione empirica, ma l'intuizione estetica, che esso implica, per il principio della implicazione o dei distinti di cui diremo: e perciò il pensiero logico è, pel C., l'unità di due momenti, intuizione e concetto, individuale e universale. Così esso è giudizio sintetico *a priori*, in quanto predica le categorie del soggetto individuale, intuitivo: e in quanto produttore di realtà, è giudizio esistenziale e storico, da distinguersi dal giudizio classificatorio, formula schematica di una realtà presupposta. Ma se il concetto puro è percezione storica, storia, esso è anche, al tempo stesso, filosofia, perchè è l'universale, l'universale vero, quello *concreto*: sintesi, infatti, di intuizione e concetto, di particolare e universale. Venendo alle forme della pratica, esse corrispondono simmetricamente (e il C. ci tiene !) alle forme teoretiche. Alla conoscenza dell'individuale

(1) V. CARLINI, *op. cit.*, p. 222.

(intuizione), corrisponde la volizione dell'individuale (economia)' quella «che vuole e attua ciò che è corrispettivo soltanto alle condizioni di fatto in cui l'individuo si trova»; alla conoscenza dell'universale (concetto puro), corrisponde la volizione dell'universale (etica), cioè quella «che vuole e attua ciò che, pur essendo corrispettivo a quelle condizioni, si riferisce insieme a qualcosa che le trascende». Alla volizione economica appartengono quelli che si dicono fini individuali, alla volizione morale i fini universali: «sull'una si fonda il giudizio circa la maggiore o minore coerenza dell'azione per sè presa; sull'altra, quello circa la maggiore o minore coerenza dell'azione rispetto al fine universale, che trascende l'individuo».

Resta a vedere la soluzione crociana del problema della relazione fra queste varie forme dello spirito. Tale soluzione presuppone la critica crociana dello Hegel, e lo sviluppo dello hegelismo da lui tentato.

Nel *Saggio sullo Hegel* (1907), dopo aver affermato che il gran merito dello H. sta nella scoperta della dialettica come relazione, sintesi di opposti, e aver soggiunto che oltre la sintesi degli opposti c'è la sintesi dei distinti, conclude che il torto dello H. è di aver confuso quella dialettica con questa. Oltre gli opposti, essere e nulla, spirito e natura, vero e falso, ecc., i quali non sono reali che nella sintesi di cui costituiscono i momenti astratti; ci sono, dunque, pel Croce, i distinti: bello, vero, utile, buono, i quali non si trovano fra loro nella stessa relazione degli opposti, reali solo nella sintesi, ma sono, invece, egualmente, tutti reali e concreti, così da poter sussistere l'uno accanto all'altro. Posto ciò, il rapporto fra i gradi o forme dello spirito è, pel C., questo: esso procede per diadi (invece che per triadi), nelle quali il primo termine sussiste da sè, e il secondo, pur avendo anch'esso una sua sussistenza concreta come tale, assorbe il primo: così, l'arte, si è visto, è alogica, ma la filosofia, sintesi di intuizione e concetto, è anche arte, cioè ha un valore espressivo; la volizione economica è amorale, ma quella etica è anche volizione economica, la volizione morale essendo anche sempre utile. Lo spirito, poi, è di natura circolare, e però passa da un grado all'altro: passa dal grado intuitivo al logico, all'economico, all'etico, e dall'ultimo trapassa ancora al primo, all'intuitivo, fornendo il contenuto pratico alla nuova intuizione, e così in eterno. In ogni grado è allora implicita l'esistenza di tutti i quattro gradi: infatti, appunto perchè nel grado intuitivo, ad es., è già implicito il logico si può passare dall'uno all'altro. E il passaggio consisterebbe, infine, nel divenire esplicito ciò che era implicito.

Ora è necessario osservare subito, che in questa teoria del Croce vengono così in contatto due dialettiche contrarie: quella degli opposti e quella dei distinti. Sono, dunque, due differenti specie di rapporti che concorrono al ritmo dialettico, crociano, dei gradi: il mutuo rapporto dei gradi in quanto tali, cioè distinti, concreti, e quello degli stessi in quanto astratti momenti di ognuno dei gradi concreti. Il grado intuitivo, ad es., ha due significati ben diversi, quello di *momento* della sintesi *a priori* logica (sintesi, si è visto, d'intuizione e concetto), e quello di *sintesi a priori estetica*, grado concreto e indipendente, *come tale*, dal grado logico, che, a sua volta, come tale, è in egual relazione verso di quello. Ove è palese, che, nel primo caso su accennato, si ha una relazione di opposti, e nel secondo una relazione di distinti.

È in questo punto dell'incontro delle due dialettiche, che si sono soffermati più a lungo i critici del Croce. È stato osservato, ad esempio, che le due dialettiche si annullano l'un l'altra (1); che il concetto dell'implicito-esplicito, che deve spiegare il passaggio da un distinto all'altro, è un semplice mito, non differente, essenzialmente, da quello del passaggio dall'inconscio al conscio (2); che il concetto stesso di circolo è mitologico, e così via. Il carattere espositivo di questo scritto c'impedisce di entrare nella questione: si è ricordato ciò per informazione del lettore. Fin'ora si è discorso dell'estetica, della logica, della filosofia della pratica: veniamo ora alla *Teoria della storiografia* (1917) che conclude il sistema della filosofia dello spirito quasi con una brusca correzione. In quest'ultima opera il C. vuole integrare la sua unificazione precedente della filosofia e della storia nel giudizio percettivo, col concetto della *contemporaneità* della storia. La storia, antichissima o recente che sia, è *storia contemporanea*, cioè sempre relativa al soggetto *presente*, che col pensarla la suscita, la fa; badando però a intendere questa presenza come assoluta e ideale, tale, cioè, che condizioni essa e superi l'empirico presente e passato del tempo.

Ma intesa così la storia, come procedente dall'universalità del soggetto, come attualità piena dello spirito, essa appaga allora l'esigenza *filosofica* di possedere la realtà nella sua pienezza e totalità; e la filosofia come Logica, come un distinto momento dello spirito, viene sminuita di valore. In relazione, infatti, al nuovo concetto di storia, la filosofia, nel senso più adeguato e profondo, viene ad

(1) G. De Ruggiero, *La Filosofia Contemporanea*, vol. II, p. 164.
(2) N. Spirito, *Il nuovo idealismo italiano*, p. 26.

essere il *momento trascendentale* della conoscenza storica, alla quale appresta le categorie necessarie a pensare la totalità del reale. « La filosofia non può essere altro che il momento metodologico della storiografia, dilucidazione delle categorie costitutive dei giudizi storici... ». Dilucidazione che « si muove nelle distinzioni dell'Estetica e della Logica, dell'Economica e dell'Etica; e tutte le congiunge nella filosofia dello spirito ».

Il pensiero del C. conclude, dunque, ad una sopravvalutazione della storia, o filosofia in largo senso, di fronte alla logica, o filosofia *stricto sensu*: conclude, infine, parrebbe a due concetti di filosofia: *la logica*, o filosofia stretta, che come tale resta al di qua dell'*atto storiografico*, o *filosofico* in senso profondo.

Ecco quel ch'è stato chiamato, anche recentemente, l'*umanismo* del Croce. Umanismo, si è detto, perchè tutta la storia della storiografia assume il valore di una storia della filosofia incentrata nel concetto dell'uomo, del mondo ch'è il suo mondo (Vico), e dei suoi bisogni spirituali (1). È stato ancora osservato, che quel ch'è la funzione della filosofia rispetto al problema della scienza nei filosofi del neo-criticismo positivista, si ritrova nel Croce, come coscienza critica immanente all'atto storiografico, di cui essa è il momento puramente trascendentale (2).

II.

La formazione mentale di G. Gentile ha origini diverse da quella crociana. A Bertrando Spaventa, e, attraverso questi, a Hegel, Fichte, Kant, Cartesio, e ai nostri Gioberti, Vico e Bruno, si riallaccia, fin dagli inizî, la meditazione del fondatore dell'idealismo dell'atto.

È, poi, partendo in particolare dallo Hegel, con la riforma ch'ei propone, indipendentemente dal Croce, e sulle orme dello Spaventa, della dialettica hegeliana, che il pensiero del G. dà i primi frutti originali. Lo Spaventa, studiando le tre prime categorie della Logica hegeliana, essere, non-essere, divenire, aveva osservato, sorpassando i precedenti interpreti (Trendelenburg, Vera etc.), che « questa posizione imbrogliata dell'essere e del non-essere (lo stesso e non-lo stesso) è la viva espressione della *natura* del pensare. Se si toglie di mezzo il pensare non se ne capisce niente ». E il Gentile, negli studî intitolati, appunto, *La Riforma della dialettica hegeliana* (1913), affermò, che « Se l'essere non è più un'idea in sè, ma una cate-

---

(1) CARLINI, *op. cit.*, p. 227.
(2) *Ibid.*

goria, e categoria è atto mentale, come può realizzarsi l'atto della mente altrimenti che come unità di essere e non-essere, cioè divenire? L'atto si fa, *fit*, diviene. È in quanto diviene... Quando è semplicemente, non *è* ». E potè concludere, altrove: « L'essere che Hegel dovrebbe mostrare identico al non-essere nel divenire che solo è reale, non è l'essere che egli definisce come l'assoluto indeterminato (l'assoluto indeterminato non può essere che l'assoluto indeterminato!); ma l'essere del pensiero che definisce, e, in generale, pensa: ed è, come vide Cartesio, in quanto pensa, ossia non essendo (perchè, se fosse, il pensiero non sarebbe quello che è, ossia un atto), e perciò ponendosi, divenendo ». In conclusione, l'essere, il non-essere, il divenire, non sono più, pel G., posizioni logiche, obbiettive del reale, com'erano per l'Hegel, ma *momenti della coscienza in atto*, del pensiero pensante, in cui il divenire, come sintesi degli altri due termini, esprime nient'altro che *il processo del sapere*, che vince nella sua concretezza i momenti astratti, rigidi, in cui l'analisi lo rompe (2): e così, com'è stato già osservato, tutta la sovrastruttura della logica hegeliana crolla. Crolla, perchè vien mostrato che la deduzione hegeliana delle categorie, che voleva essere sistematica, contro quella empirica di Kant, e conciliare la molteplicità con l'assoluta unità, non riesce a questa conciliazione, perchè anche in essa vi si analizzano concetti invece di *realizzarli* nella loro unità vivente: è dialettica di pensieri pensati — usando la terminologia gentiliana; e cioè non-dialettica, perchè il *pensato*, come tale, non si svolge, non si dialettizza. Manca, insomma, l'unità, la vita: anche Hegel si smarrisce, a un tratto, dietro ipostasi, immobili e ferme: platonismo, in fondo.

L'unità, dice il G., non può esser data che dal pensiero in atto, dall'atto in atto. La vera Idea è *atto*, l'unica categoria è l'*atto spirituale*; onde « tutti gli *atti* del pensiero, quando non si considerino come meri *fatti*, quando non si guardino dall'esterno, sono un *atto* solo. E però per il nuovo idealismo le categorie sono *infinite di numero*, in quanto categorie del pensare che si guarda come *pensato* (la storia); e sono *una sola infinita* categoria, in quanto categoria del *pensare* nella sua attualità ». Ma allora la deduzione hegeliana si risolve proprio, anch'essa, in fondo, in una deduzione empirica (anche Hegel ha, come Kant, *numerato* le categorie!); e la sua non può essere *la deduzione* delle categorie, ma « un caso fra infiniti casi possibili di deduzione, o meglio... *un frammento o un mo-*

(1) Cfr. De Ruggiero, *op. cit.*, p. 257.

mento della eterna deduzione, in cui consiste la storia non pure del pensiero, come s'intende comunemente, ma del mondo ».

Non pure del pensiero, ma del mondo, perchè l'atto, a cui si riduce l'Idea pel G., è — occorre dirlo? — *actus purus*, nel senso più moderno e integrale, come atto che è tutta forma perchè è tutta materia, generata dalla forma: *forma formante*, davvero: è quel processo autocreatore del puro pensiero ch'è l'Autocoscienza nella sua concreta individualità: onde l'*io* empirico e particolare non è che l'attuarsi dell'Io puro, trascendentale.

La stessa istanza critica che la *Riforma* compie in rapporto alla *Logica* hegeliana, l'Introduzione del *Sommario di Pedagogia* (1913-14) la compie — come è stato acutamente osservato (1) — in rapporto alla *Fenomenologia*. Come il pensiero puro non ha bisogno di percorrere i gradi categorici dell'essere, del *conosciuto*, secondo gli schemi della logica formale, per giungere alla piena coscienza di sè, perchè si pone *a priori* come pensiero consapevole e attuale; così non ha nemmeno bisogno di passare per i gradi psicologici della conoscenza, la sensazione, la percezione, la rappresentazione, etc., perchè non può mutuare da altri che da sè, non soltanto la sua forma, ma anche il suo contenuto (2). La dottrina psicologica tradizionale che concepisce il processo psichico effettuantesi per gradi monadisticamente distinti, è possibile soltanto per una concezione analitica dello spirito; onde questo può essere di volta in volta, sensazione, percezione, concetto etc., solo in quanto venga considerato, naturalisticamente, come un aggregato di momenti giustapposti, gli uni fuori degli altri. Ma se si concepisce lo spirito come vivente unità originaria, come pensiero pensante, *pensare* e non pensato, ogni molteplicità scompare e tutti i gradi psichici si risolvono nell'*unico* atto dello spirito. Nella sensazione è già lo spirito nella sua intierezza, e la sensazione è perciò necessariamente anche percezione, giudizio, concetto, conoscenza, volontà, come tutti questi gradi non sono che sensazione: quel *sensus sui* ch'è, infatti, lo spirito. Tuttavia non si creda che manchi nel G. il concetto di un processo fenomenologico: c'è anzi, e originale: ed è una fenomenologia che, identificatasi con la logica, non è altro che la stessa *storia* dello spirito. Le distinzioni risorgono, dunque, nel processo spirituale, ma non più come gradi tipici, giustapposti, ma come distinzioni concrete, storiche, vieppiù ricche col progredire del processo. Cioè, ogni

---

(1) De Ruggiero, *op. cit.*, p. 257.
(2) *Ibid.*

atto dello spirito non è che la coscienza più profonda di un atto anteriore, che è il contenuto del primo, il quale naturalmente è la forma di quello. « La sensazione-contenuto è dentro la sensazione-forma, risolta e assorbita nell'attualità di questa ». Ogni atto di coscienza può dirsi percezione rispetto a una sensazione precedente, la quale, in quanto atto spirituale, fu anch'essa percezione. Cosicchè si passa da percezione a percezione, o, è lo stesso, da sensazione a sensazione. E in sostanza la sensazione è una sola: l'atto spirituale nel suo interno mediarsi, e che, mediandosi in eterno, si svolge attraverso infiniti momenti, infinite sensazioni.

Venendo alla dottrina propriamente pedagogica del *Sommario,* ne accenneremo il concetto fondamentale: che educatore e educando sono due momenti di un'unica realtà, l'Universale, lo Spirito, onde hanno in esso la loro profonda unità: scompare così ogni *hiatus* fra l'uno e l'altro; e il processo educativo non è che processo di reciproca autoeducazione: ognuno vede nell'altro *sè stesso,* lo Spirito, e attraverso l'altro forma un migliore, un più alto sè stesso. Processo di universalizzazione, dunque, processo eminentemente etico. Il miracolo dell'educazione è spiegato; e la prassi educativa ha nel concetto dell'*autoeducazione* il suo miglior lume, la guida più certa. È stato riconosciuto che nella storia della pedagogia il *Sommario* segna una tappa ideale confrontabile solo con l'*Emilio.*

Questo *realismo spiritualistico* del *Sommario* venne assumendo — è stato osservato (1) — negli scritti successivi, *L'esperienza pura e la realtà storica,* (1915) e *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), un carattere più univeversale in quanto dal problema della formazione dell'uomo si passò a quello di dimostrare in esso la radice di tutti gli altri problemi concernenti la realtà e le sue categorie. Il principio dell'idea come *atto* acquistò sempre più carattere metafisico.

Già nel primo dei due scritti suaccennati l'atto viene concepito come *pura* esperienza che lo spirito fa di sè, eliminando in tal modo qualunque presupposto dello spirito, sia oggettivo che soggettivo, e generando da sè ogni realtà: tutta l'esperienza nelle sue infinite concrete distinzioni è posta dall'atto e nell'atto in un'*esperienza storica,* non nel senso della storia presupposta all'atto e quindi empiricamente concepita, ma della storia che si attua quale vita eterna dello spirito. Nell'atto veniva così risolta l'antitesi di *a priori*

(1) CARLINI, *op. cit.*, p. 232.

e di *a posteriori*, e si concludeva a un formalismo assoluto, o, che è lo stesso, a un empirismo assoluto (1).

Ma questo esplicito significato metafisico appare in tutto il suo sviluppo nella *Teoria*, uno dei capolavori del G. Qui, attraverso i problemi della storia della filosofia, attraverso soprattutto il problema kantiano e hegeliano, è dimostrato dal G. come lo spirito generi da sè stesso la natura: il mondo del molteplice e crei nella sua dialettica unificatrice — moltiplicatrice — spazio e tempo. Lo spirito viene concepito come *conceptus sui*, concetto che pone sè stesso, *autoctisi*. Ma questo porsi è, naturalmente, non immediato, ma mediato. Lo spirito si pone attraverso la natura, l'oggetto; il soggetto si pone mediandosi come oggetto. Quell'unità ch'è lo spirito si pone, perciò, come molteplicità, attraverso la molteplicità, appunto perchè non è unità immediata, statica, ma mediata in sè stessa, dialettica, unità, insomma, dinamica e concreta, vivente.

In altri termini, lo spirito si afferma negando, non si svolge se non negando perennemente il suo opposto, la natura, che è per ciò suo essenziale momento dialettico, e però spirito anch'essa, e non un'entità a sè, concepibile come astratta dallo spirito. La natura, insomma, come non-essere di quell'essere ch'è lo spirito: e così l'errore, il male, il dolore sono egualmente il non-essere di quell'essere; eterno momento del processo della verità, del bene, della vita. Certo, se la verità, il bene, si concepiscono immutabili, *ab aeterno*, l'errore, il male sono inconcepibili. Ma se la verità e il bene, come pensa il Gentile, sono divenire, *atto*, essi devono perennemente superare sè stessi, ritrovando in sè l'errore, il male da superare. E però, errore e verità, male e bene non sono realtà distinte, indipendenti, ma i *momenti* di una sintesi, che è « errore nella verità, come suo contenuto che si risolve nella forma », è « male onde il bene si nutre, nel suo assoluto formalismo ».

Finiremo con un cenno, purtroppo frettoloso e assai inadeguato, dell'ultima grande opera del G., forse il suo maggior capolavoro, certo, a tutt'oggi, il suo testamento filosofico, per la compiutezza della sistemazione: il *Sistema di logica come teoria del conoscere*. (1917-1923).

Uno dei concetti fondamentali della speculazione gentiliana, naturalmente implicito nei precedenti, è quello dell'identità della filosofia con la sua storia: infatti se la filosofia è concepita come *processo* di autocoscienza, essa è *storia*, storia eterna in tempo; e però

---

(1) CARLINI, *op. cit.*, p. 233.

ogni sistema coincide col corso storico del pensiero, in quanto esso riassume e potenzia in sè, giustificandoli, i sistemi precedenti, che non sono che *momenti* idealmente anteriori di quell'*unico* processo di pensiero autocosciente, ch'è — *eminenter* — la filosofia.

Orbene, il *sistema di logica* attinge certo la sua capitale importanza, nell'assieme dell'opera del G., da questo: che esso vuol essere ed è l'ultima riprova concreta, effettuale del suaccennato principio dell'identità di filosofia e storia della filosofia.

Esso ci mostra, di fatti, come il sistema gentiliano, la nuova logica del pensiero pensante, si costituisca a patto di ricapitolare in sè, di conservare e giustificare, inverandola, l'antica logica aristotelica, la logica del pensiero pensato. Infatti, la dialettica aristotelico-scolastica vien mostrata come grado *necessario* alla dialettica del concreto, in quanto essa, dandoci la legge del pensiero *pensato* (A = A) ci spiega il momento dell'*oggettività* del pensiero a sè stesso, oggettività necessaria, se — ricordiamolo — il *puro* pensiero dev'essere concepito non come immediata soggettività, ma come soggettività-oggettività, soggetto-oggetto, mediazione, dialetticità. Occorre osservare, che quì il logo della logica del pensato, dell'astratto, cioè A = A, viene negato al tempo stesso che conservato, perchè non è più considerato a sè, da un punto di vista astratto, ma è considerato dal punto di vista concreto, cioè in funzione del logo della logica concreta, cioè del pensiero pensante, A = non A? Conservare ch'è negare; inverare, come è, difatti, di quel divenire ch'è lo spirito, la filosofia.

E però è giusto riconoscere, ancora, che in tal modo « *tutto il processo storico del concetto di logica si risolve, identificandovisi, nel nuovo concetto dialettico* » (1): quello del Gentile; e che, ripetiamolo, la verità del principio del circolo di filosofia e storia della filosofia, è dimostrata dal sistema stesso del G.; che, mentre convalida quel principio, ne è, a sua volta, — si noti — convalidato, fondato positivamente: storicamente.

* * *

Il Croce e il Gentile hanno suscitato, da anni, un gran movimento di idee, e di discepoli, attorno a sè: il primo soprattutto nell'ampio campo della cultura letteraria e storica in genere: il secondo nel campo della filosofia teoretica e della storia della filosofia.

Nominare discepoli del Croce non è cosa facile, perchè, facen-

(1) SPIRITO, *op. cit.*, p. 82.

dosi sentire il suo influsso nel largo campo della cultura storico-letteraria, tutti, in quest'ultimo ventennio, sono stati e sono ancora, in certo senso, crociani: in ispecie i critici di letteratura e arte e gli storici sono permeati di pensiero crociano, anche se lo negano. Soprattutto, il concetto crociano dell'arte è, si può dire, entrato a far parte del patrimonio di idee necessario a chi voglia pensare e vivere in armonia col progresso effettivo del pensiero della storia. Dei critici letterari, che hanno subito, consapevolmente o no, l'influsso dell'estetica crociana, ricordiamo qui G. A. Borgese, che, per quanto staccatosi in seguito dal Croce, serba traccie di pensiero crociano nelle pagine migliori; Emilio Cecchi; Alfredo Gargiulo, autore d'un *d'Annunzio;* Luigi Russo, autore d'on *Di Giacomo* e di un *Verga;* e infine Attilio Momigliano (*Studi Manzoniani*, *Goldoni*, *Verga*). Nella critica delle arti figurative ci piace notare Lionello Venturi; nella critica musicale F. Torrefranca e G. Bastianelli. Più facile è far qualche nome di discepoli del Gentile, essendo più tecnico, e quindi più ristretto, il campo su cui si è irradiato il pensiero gentiliano: filosofia teoretica e storia del pensiero speculativo, come si è detto.

Ricorderemo, anzitutto, due pensatori, Armando Carlini e Giuseppe Saitta, che si posson dire i rappresentanti di due interpretazioni e svolgimenti opposti del pensiero del Maestro: la dottrina di destra — come è stato detto (1) — del Carlini, in cui si tenta di svolgere entro l'ambito dell'*attualismo* alcune esigenze empiristiche come quella della pluralità dei soggetti e quella di un mondo *soggettivo*, morale, distinto dal mondo *oggettivo*, della percezione, della conoscenza: si veda *La vita dello Spirito* (1921); e la dottrina di *sinistra* del Saitta, che tende a un'ulteriore, più profonda identificazione di io empirico e lo trascendentale: si legga *Lo spirito come eticità* (1920).

Armando Carlini, professore nella R. Univ. di Pisa, proviene dalla filosofia crociana. Egli tende a elaborare il lato spiritualistico piuttosto che quello logico-dialettico della filosofia gentiliana. L'attualismo del maestro ubbidisce, a suo avviso, a due motivi diversi: l'uno costituisce l'originalità propria della filosofia gentiliana, ed è il motivo psicologico e lo sforzo di risolvere la dialettica nel ritmo stesso della vita interiore, onde l'autocoscienza e la personalità coincidono nel processo autocreatore dello spirito; l'altro è un ritorno al problema hegeliano-spaventiano della dialettica come logica meta-

(1) Cfr. SPIRITO, *op. cit.*, p. 95.

fisica, onde l'atto, più che spiegare se stesso si assume il compito di spiegare il mondo della natura e dello spirito. L'attualismo diventa così, dice il C., un *puntualismo,* in cui tutte le distinzioni di problemi spirituali si neutralizzano in un concetto generico dell'attività del pensare. Egli tenta, perciò, di ripigliare la prima posizione e di svolgere il concetto del ritmo interno all'atto come il problema fondamentale dell'attualismo. L'atto realizza se stesso come quello. « Io penso » ch'è unità in una dualità di vita e di pensiero, di personalità morale e di riflessione filosofica su essa. La distinzione posta in seno all'atto gli permette di riguardare questo come condizione trascendentale di una dualità tra il mondo dell'esperienza sensibile o mondo del conoscere, e quello dell'azione ch'è propriamente il mondo storico-morale. Nello stesso tempo, l'atto, non coincidendo più dentro sè con se stesso, fa appello a un punto di vista trascendente, in cui quel dissidio venga pacificato, e pone così il problema fondamentale della vita religiosa.

Il Carlini e il Saitta sono anche storici, in ispecie il secondo: al Carlini si deve un'ampia monografia sul *Locke,* al Saitta monografie sul *Gioberti,* sul *Ficino* e vari saggi. Alla destra appartengono ancora il Ferretti e il Codignola, pedagogisti; alla sinistra Guido De Ruggiero, autore di un saggio sulla *Filosofia contemporanea* e di una *Storia della Filosofia,* opere di carattere critico, prevalentemente. La posizione mentale del de Ruggiero, di fronte all'idealismo del Croce e del Gentile, può essere caratterizzata da una più viva preoccupazione dell'importanza speculativa dei problemi sulla scienza della natura. Il D. R. fin dal 1913 in una monografia dal titolo: *La scienza come esperienza assoluta* ripudiava nettamente le dottrine prammatistiche della scienza accolta nel sistema crociano e poneva il problema dell'unità della scienza della natura e della filosofia, abbozzando una teoria del positivismo assoluto, in cui le scienze, guardate nella loro intima genesi spirituale, piuttosto che nell'astratta oggettivazione naturalistica, erano reintegrate nella vita speculativa dello spirito. E piú recentemente in un saggio sui *Problemi della scienza e della umanità* ha ulteriormente sviluppato questo punto di vista, mostrando la necessità che le due correnti dell'idealismo moderno, quello storicista che fa capo al Vico e allo Hegel e quella scientifica, che fa capo alla *Critica della ragion pura* di Kant, a torto dissociate dall'idealismo contemporaneo, vengano ricomposte in una unità articolata e sintetica, per cui, pur riconoscendo il carattere storico della vita spirituale, questa storia non s'isterilisca in un mero umanesimo, ma includa in sè l'opera delle scienze naturali, e

attraverso di esso, il mondo stesso della natura nella sua pienezza. Ampia attività storica hanno esercitato altri due pensatori più ligi alle dottrine del Maestro: Vito Fazio-Allmayer, con saggi, su *Galileo* e sulla *Teoria della libertà in Hegel*; e Adolfo Omodeo autore di una *Storia delle origini cristiane* in più volumi. È da ricordarsi ancora Antonio Anzilotti, autore di un *Gioberti*, studiato nella sua filosofia e prassi politica e Cecilia Dentice D'Accadia, che ha dedicato specialmente la sua attività allo studio del problema religioso in Schleiermacher e Kant. In pedagogia, Giuseppe Lombardo-Radice, autore di una *Teoria e storia dell'educazione* e di molti saggi pedagogici, è il maggiore interprete e prosecutore della pedagogia idealistica del Maestro, nella teoria e nella pratica.

GALVANO DELLA VOLPE.

POSTILLA BIBLIOGRAFICA SUL CROCE E IL GENTILE.

Delle seguenti opere si cita solo l'ultima ediz.

BENEDETTO CROCE (n. a Pescasseroli, prov. di Aquila, 1866):
Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e Storia 5ª ediz. Bari, Laterza, 1922;
Logica come scienza del concetto puro. 4ª ediz. Bari, Laterza, 1920;
Filosofia della pratica. Economica ed etica. 9ª ediz. Bari, Laterza, 1923;
Teoria e storia della storiografia. 2ª ediz. Bari, Laterza, 1920;
Problemi di Estetica e contributi alla storia dell'Estetica italiana. Bari, id. 1910;
La Filosofia di G. B. Vico. 2ª ed. Bari, id. 1922;
Saggio sullo Hegel. 2ª ed. Bari, id. 1913;
Nuovi Saggi di estetica. Bari, id. 1921.

GIOVANNI GENTILE (n. a Castelvetrano, prov. di Trapani, 1875):
La riforma della dialettica hegeliana. 2ª ed. Messina, Principato, 1923;
I problemi della scolastica e il pensiero italiano. 2ª ed. Bari, Laterza, 1923;
Sommario di Pedagogia come scienza filosofica. 2ª ed. Bari, id. 1920-22;
Teoria generale dello Spirito come atto puro. 3ª ed. Bari, id. 1920;
Sistema di logica come teoria del conoscere. 2ª ed. Bari, id. 1921-23;
Discorsi di religione. Firenze, Vallecchi, 1920;
Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento. Firenze, id. 1920;
La Riforma dell'educazione. Bari, Laterza, 1920;
Frammenti di estetica e letteratura. Lanciano, Carabba, 1921.

IL REALISMO PSICOLOGISTICO
NELLA NUOVA FILOSOFIA ITALIANA

SOMMARIO: 1. Nota bio-bibliografica sullo sviluppo del pensiero di F. DE SARLO. — 2. Il teismo e lo spiritualismo del De Sarlo. — 3. Elementi razionalistici ed elementi agnostici nella concezione metafisica del Sarlo. — 4. La filosofia del De Sarlo come filosofia dell'esperienza. — 5. Lo psicologismo del De Sarlo. — 6. Il realismo gnoseologico del De Sarlo: insuperabilità del dualismo tra soggetto e oggetto. — 7. L'oggetto della conoscenza: il reale e il pensabile. — 8. Il soggetto della conoscenza: l'autocoscienza come fatto e l'autocoscienza come categoria. — 9. Le idee etiche del De Sarlo. — 10. Conclusione. — 11. Gli scolari del De Sarlo: ANTONIO ALIOTTA. — 12. GIOVANNI CALÒ. -- 13. E. PAOLO LAMANNA. — 14. ENZO BONAVENTURA.

1. — FRANCESCO DE SARLO, nato nel 1864 in un paesello della Basilicata (San Chirico Raparo), venne alla filosofia dalla medicina. E ve lo condusse intima vocazione, oltre, e più, che esterna vicenda di casi. Già durante gli studi universitari, a Napoli, si compiaceva di frequentare, con le lezioni della Facoltà cui era iscritto, quelle di lettere e filosofia: e fu, tra l'altro, uditore dello Spaventa negli ultimi anni del suo insegnamento. La stessa sua prima pubblicazione — un volumetto di *Studi sul Darwinismo*, ch'egli scrisse ancor giovanetto nel 1887 — attesta la tendenza di lui a studiare, anche nel campo delle scienze biologiche, le questioni più generali, quelle che sono poi stimolo e offrono motivi alla speculazione filosofica. Questa tendenza divenne in lui sempre più consapevole durante gli anni che passò, come medico, nel Manicomio di Reggio Emilia, dove compì ricerche psichiatriche che, mettendolo a contatto più diretto con i problemi dell'anima, determinarono il suo passaggio alla psicologia e alla filosofia.

In questo campo non ebbe maestri: fu un autodidatta: dovette cercar da sè, come a tentoni, la sua strada, ed era naturale che la trovasse solo attraverso deviazioni, incertezze, ritorni. La sua educazione naturalistica e l'influenza dell'ambiente culturale del tempo, impregnato di positivismo, lo portarono dapprima a seguire questo

indirizzo di pensiero: e in uno degli organi della filosofia positivistica, la *Rivista* dell'Angiulli, egli fece le sue prime armi. Ma non tardò ad allontanarsi dal positivismo, a mano a mano che venne acquistando coscienza delle deficienze di quella dottrina così in ordine all'interpretazione del fatto conoscitivo come in ordine alla fondazione della moralità e religiosità umana: deficienze, che illustrò poi in quelle *Note sul positivismo contemporaneo in Italia*, pubblicate in appendice agli « Studi sulla Filosofia contemporanea » nel 1901, una delle critiche più penetranti e conclusive che della gnoseologia positivistica siano state fatte in Italia.

La sua coscienza filosofica si venne formando nel decennio 1890-1900. Concorsero a questa formazione lo studio del Rosmini, i rapporti personali o spirituali con alcuni dei più cospicui rappresentanti italiani dello spiritualismo e del neo-criticismo, come Luigi Ferri, Filippo Masci e, in particolare, Francesco Bonatelli, e, più specialmente, lo studio diretto delle correnti più significative del pensiero filosofico e psicologico contemporaneo, segnatamente inglese e tedesco, alcune delle quali egli per primo, o tra i primi, fece conoscere in Italia. E di questa sua attività furono frutto due saggi rosminiani: *La logica di A. Rosmini e i problemi della logica moderna* e *Le basi della psicologia e della biologia secondo A. Rosmini considerate in rapporto ai risultati della scienza moderna* (Roma, 1893) — poi rifusi in altri lavori —; due volumi di *Saggi filosofici* (Torino, Clausen, 1896) — posteriormente anch'essi rielaborati e rifusi —; studi su autori stranieri sparsi in varie riviste, alcuni dei quali furono poi, con altri di epoca posteriore, raccolti nel volume *Filosofi del tempo nostro* (Firenze, La « Cultura Filosofica » editrice, 1916); saggi di psicologia; il volume *Metafisica, Scienza e Moralità* (Roma, Balbi, 1898), e il volume già ricordato *Studi sulla Filosofia contemporanea: La Filosofia scientifica* (Roma, Loescher, 1901).

L'esigenza che si rivela come fondamentale in questi studi del De Sarlo, è quella di mostrare le vie per le quali le scienze positive, e più particolarmente quelle naturali, sboccano, per una necessità imposta dalla logica a loro immanente, in una concezione filosofica nella quale il naturalismo è superato, così per il riconoscimento dei poteri originari e irriducibili dello spirito quale soggetto conoscente e quale persona morale, come per il coronamento del sapere filosofico in un'interpretazione teistica della realtà universale; mentre, dall'altro lato, la filosofia stessa, come sistemazione e critica del sapere, riceve dalle scienze particolari continuo alimento e stimolo. E la necessità di questo connubio fecondo, nella loro reciproca azione,

della scienza e della filosofia, è rimasta come uno dei motivi principali del pensiero del De Sarlo, anche quando, nel periodo di piena maturità della sua attività di studioso, ha tratto i principii del suo filosofare non piú dal neo-criticismo, di cui si sente l'influsso negli scritti sinora citati, ma dallo sperimentalismo inglese — da Locke a Mill —; dall'intuizionismo della scuola scozzese — specie per il rilievo costantemente dato agli *assiomi* così gnoseologici come etici, costitutivi dello spirito umano, e apprensibili con evidenza immediata nell'esperienza interna —; e infine dal realismo dell'Herbart e del Lotze.

Conseguita nel 1894 la libera docenza in filosofia presso l'Università di Roma, insegnò questa disciplina nei licei di Benevento, di Torino, di Roma, fino al 1900, quando ottenne per concorso la cattedra di filosofia teoretica all'Istituto di Studi Superiori di Firenze, cattedra ch'egli ha tenuto e tiene ancor oggi con l'autorità e l'efficacia di un Maestro. Presso lo stesso Istituto Superiore fondò nel 1903 un Gabinetto di Psicologia Sperimentale, il primo del genere in Italia, e che è rimasto anche oggi il più ricco di apparecchi: molte e importanti ricerche vi sono state compiute sotto la sua direzione, sebbene, in questi ultimi anni, la potenzialità scientificamente produttiva del Gabinetto sia stata assai ridotta per le condizioni materiali veramente miserevoli nelle quali si è venuto a trovare. Dal 1907 al 1917 il De Sarlo ha diretto la *Cultura Filosofica*, una Rivista che ebbe un programma ben definito e, specie nei primi anni, fu vivacemente battagliera così contro il positivismo ormai declinante, come, e più, contro il risorgente idealismo. La sua operosità di studioso ha dispiegato con assiduità e intensità instancabile nel campo della psicologia, dell'etica, della filosofia generale, pubblicando poderosi volumi, ai quali specialmente noi ci riferiremo nella esposizione e caratterizzazione della sua filosofia (1).

---

(1) Il valore della sua opera ha avuto riconoscimento ufficiale nel premio Reale per la filosofia, conferitogli nel 1920 dall'Accademia dei Lincei, della quale egli è, dal 1921, socio nazionale.

Elenchiamo qui le opere principali del De Sarlo, escluse le prime già citate che poi sono state rifuse nelle successive:

Metafisica Scienza e Moralità. Studi di Filosofia morale. Roma, Balbi, 1898, 1 vol. di circa 250 pagg. in 8:

[Contiene: *Il naturalismo — Il telismo — L'idealismo e la moralità — Il socialismo come concezione filosofica — Vita morale e vita sociale*].

Studi sulla Filosofia contemporanea. — Prolegomeni: La «Filosofia scientifica». — Roma, Loescher, 1901, 1 vol. di circa pag. 250 in-8.

*
* *

2. — Il De Sarlo d'ordinario è presentato come un teista e uno spiritualista. Tale egli stesso ha sovente dichiarato esplicitamente

---

[Contiene: *Du Boys-Reymond, Helmholtz, Darwin, Il positivismo contemporaneo in Italia*].

I dati dell'esperienza psichica. Firenze, Pubblicazioni del R. Istituto di Studi Superiori, 1903, 1. vol. di pagg. 430 in-8.

L'attività pratica e la coscienza morale. Firenze, Seeber, 1907, 1 vol. di pagg. 250 in-16.

Principii di Scienza etica, con un'Appendice su *La patologia mentale in rapperto all'etica e al diritto.* Palermo, Sandron, [1907], 2 vol. di circa pagg. 500 in-16 (in collaborazione con G. CALÒ).

Il Pensiero Moderno. Palermo, Sandron, [1915], 1 vol. di pagg. 410 in-8.

[Contiene: *a*) Tre studi che possiamo dire introduttivi: *La formazione della coscienza filosofica odierna — Uno sguardo alla filosofia del sec. XIX — I compiti della filosofia nel momento presente.*

b) Altri tre studi che costituiscono come la parte centrale del volume, la più vasta per il contenuto che abbraccia e per l'estensione che ha: *I problemi gnoseologici nella filosofia contemporanea — Lo psicologismo nelle sue principali forme — I diritti della Metafisica,* nel quale ultimo specialmente sono sottoposti a un rapido e vigoroso esame critico i principali indirizzi della filosofia contemporanea.

c) Altri quattro studi su particolari problemi o correnti filosofiche: *Il significato filosofico dell'evoluzione* [*Filosofia e scienza dei valori — Sullo spiritualismo odierno*].

Filosofi del tempo nostro. Firenze, La «Cultura Filosofica» editrice, 1916.

[Contiene studi su Paulsen, Hodgson, Ward, Bradley, Reinke, Hartmann, Zeller, Bonatelli].

Psicologia e Filosofia. Studi e ricerche. Firenze, La «Cultura Filosofica» editrice, 1918. 2. vol. di pagg. 1000 in-8.

[Contiene: *a*) Alcuni studi di filosofia generale, importantissimi per la comprensione della posizione del De Sarlo nel campo filosofico, e della concezione dei rapporti tra filosofia e psicologia: *Vecchia e nuova Psicologia — La psicologia e le scienze normative — L'esperienza psichica — L'individuo dal punto di vita psicologico — Il soggetto — La causalità psichica — Sensazione e coscienza.*

b) Due ampi studi di psicologia metafisica: *Il concetto dell'anima nella psicologia contemporanea — Idee metafisiche intorno all'anima*

c) Saggi contenenti la materia per un organico trattato sulle funzioni psichiche: *La classificazione dei fatti psichici — L'attività conoscitiva — L'attività immaginativa — Vita affettiva ed attività pratica,* con i quali saggi è strettamente connesso un amplissimo studio intorno a *Le determinazioni formali della vita psichica,* e più particolarmente all'azione dell'esercizio e dell'abitudine su tutte le funzioni fisiologiche e psichiche. (Appartengono a questo gruppo altri saggi minori: *Sulla teoria somatica delle emozioni — Sullo studio dei sentimenti nella psicologia inglese contemporanea — Sulla percezione delle forme*).

d) Studi di psicologia fisiologica e patologica: *Cervello e attività psichica — L'attività psichica incosciente — Sulla psicologia della suggestione — Le alterazioni della vita psichica — La psicologia degli animali].*

di essere. E tale, certo, egli si rivela nei suoi scritti, dai più antichi ai più recenti. — Ma, è da aggiungere subito, non è data così la caratteristica più saliente della sua figura di pensatore: sfugge a quella designazione gran parte, e forse la più significativa, della sua opera filosofica; viene, comunque, lasciata così nell'ombra quella concezione della filosofia e del metodo di filosofare che, meglio d'ogni altro elemento, vale a individuare la sua posizione personale nel movimento filosofico italiano contemporaneo.

Uno dei suoi primi lavori, anzi il primo veramente organico che l'ulteriore sviluppo del suo pensiero abbia lasciato immune da quelle rielaborazioni più o meno sostanziali cui, come abbiamo già detto, egli ha sottoposto altri suoi scritti di quel tempo, voglio dire il volume *Metafisica, Scienza e Moralità*, è tutto una riaffermazione dei princìpi fondamentali della dottrina teistica così contro il naturalismo come contro l'idealismo assoluto. La concezione di Dio quale Ragione che si esprime continuamente ed eternamente nel mondo, e non come legge o ordinamento astratto, bensì come soggetto concreto e vivente, è in quel libro svolta e presentata come la sola concezione metafisico-religiosa, che, gravitando sulle esigenze morali più profonde della coscienza umana, sulla considerazione del valore assoluto della persona, contenga di queste esigenze il riconoscimento e la giustificazione più piena, e fornisca per ciò stesso il principio di quella sistematica unificazione di tutta la realtà, a cui la mente umana tende per sua natura, e in cui possono essere inverate le particolari connessioni di frammenti di realtà che le scienze della natura stabiliscono mediante le serie causali dei fenomeni.

E tra gli scritti meno antichi, due saggi, dei più elaborati e ricchi d'idee, *I diritti della Metafisica* (nel volume « Pensiero Moderno ») e *Idee metafisiche intorno all'anima* (nel II vol. di « Psicologia e Filosofia »), giungono, attraverso l'analisi dei concetti di causa e di sostanza, alle medesime conclusioni teistico-spiritualistiche intorno a Dio e all'anima umana. — Dio è la Causa prima, la causa che non è effetto, postulata qual condizione essenziale della comprensibilità di qualsiasi fatto particolare in quanto anello di una serie causale: causa la quale non può esser concepita, se non come analoga alla sola causa vera a noi nota, che è la nostra stessa volontà in quanto libera, in quanto costitutiva d'un cominciamento assoluto; non può quindi esser concepita se non come volere essa stessa, e quindi come causa finale.

E Dio è la Sostanza Assoluta, l'Essere nel quale trova compiuto soddisfacimento l'esigenza del pensiero a cui risponde il concetto

di sostanza: che è il concetto di essere che non è in altro nè per altro, ma è essere per sè, condizione e presupposto di ogni altra determinazione, principio e unità reale di ogni molteplicità. E anche per questo rispetto esso non può venir concepito se non in analogia con quella che è per noi l'espressione più immediata e genuina della sostanzialità, ossia la coscienza, che è appunto esistenza per sè, l'io che è immediatamente percepito come principio unico di una molteplicità di funzioni e di atti, in cui manifesta la sua realtà.

E le sostanze finite possono anche esser considerate come pensieri di Dio, e quindi come atti di quest'Essere per sè per eccellenza, purchè però l'atto e la funzione di Dio siano intesi come tali che il termine di essi abbia un essere almeno parzialmente indipendente e sia fornito della capacità di esistere per sè, di spontaneità e di libertà.

Appunto queste proprietà degli esseri finiti rileva e illustra il De S. nel tentativo di determinare così l'origine come il destino delle anime. L'origine dell'anima la quale implica, per un lato, la produzione di qualcosa di nuovo e, per l'altro, la conformità a un ordine di leggi immutabile, può, secondo il De S., esser posta in rapporto con l'azione divina, purchè questa s'intenda appunto come sostrato reale in cui ha il suo sostegno quell'ordinamento di leggi, per il quale, in date condizioni, nuovi fatti accadono o nuovi fini e valori vengono realizzati. E poichè quell'ordinamento è eterno, anche delle anime può dirsi che esistono *ab aeterno*, come principii potenziali, i quali aspettano che i destini si maturino per poter divenire attuali. E una volta divenuti attuali, i centri reali di vita e di coscienza sono, secondo il De S., indistruttibili, appunto in forza del pregio intrinseco che essi posseggono come sostanze: onde l'affermazione dell'immortalità di tutte le anime.

3. — È innegabile, dunque, che del problema metafisico per eccellenza il De S. presenta costantemente una soluzione conforme, nei suoi principii fondamentali, al teismo e spiritualismo tradizionale. Ma bisogna subito aggiungere che nella trattazione di questo problema della realtà egli è sempre consapevole del carattere meramente congetturale di quella soluzione, quantunque questa gli sembri meno inadatta delle altre a dare dei fatti e della realtà conoscibile una certa quale interpretazione sistematica. Egli non si nasconde mai le oscurità che si oppongono alla piena intelligibilità

dell'Assoluto: non dissimula le antinomie tra le quali la ragione umana si dibatte ogni volta che pretende di dare della realtà ultima una definizione esauriente. E' troppo persuaso dello scarso valore dimostrativo che possono avere le analogie in base alle quali noi trasportiamo dal finito all'infinito o estendiamo da una ad altra sfera di realtà i nostri concetti, perchè si possa credere che egli s'illuda sulla portata effettiva di quelle *ipotesi*, anche se l'intimo convincimento suo della preferibilità di quelle ad altre ipotesi dia talora alla sua trattazione un tono che può parere alquanto dommatico.

Le riserve prudenziali che spesso interrompono la sua trattazione di tali problemi potrebbero anzi indurre a ritenere ch'egli sia in fondo un *agnostico* in fatto di metafisica: ed egli non disdegnerebbe certo questo epiteto, se per agnosticismo s'intende la persuasione che il mistero dell'universo è e rimarrà ineluttabilmente un mistero per la mente umana. Agnosticismo, che ben si concilia in lui con la fede — questa, sì, veramente dommatica nel senso migliore della parola — con la fede sulla validità assoluta dei princìpi razionali, con l'affermazione che nel fondo della realtà è la Ragione: si concilia, perchè, data appunto l'indipendenza relativa delle coscienze finite dall'Essere assoluto di Dio, possono da ognuna di quelle essere colti soltanto frammenti della razionalità in cui questo si rivela come immanente all'universo.

È uno dei canoni della maniera di filosofare del De S. questo, che l'esigenza dell'unità, la quale è essenziale alla ragione e si esprime nel suo grado più alto nella posizione del problema metafisico, non può e non deve essere sodisfatta con l'eliminazione delle differenze che la realtà presenti e la ragione stessa riconosca come irriducibili, anche se non riesca poi facile o possibile alla mente umana stabilire come questa molteplicità irreduttibile possa esser ricondotta o comunque messa in relazione con quel principio reale di unità assoluta che è Dio.

Cito due esempi caratteristici, relativi al concetto fondamentale di sostanza. Della sostanza, come s'è visto, noi abbiamo, secondo il D. S., una conoscenza immediata nell'apprensione del nostro io, in quanto questo è un essere per sè e si manifesta nei fatti psichici come in atti suoi, senza esaurirsi in nessuno di essi. Da ciò parrebbe lecito dedurre che il mondo sia costituito di sostanze omogenee, ossia di esseri che siano per sè come unità di coscienza, anche se tra le varie sostanze si debba stabilire una differenza di grado: parrebbe cioè giustificato il monismo spiritualistico. Invece il De S. dedica due saggi ad una critica stringente di questa solu-

zione del problema metafisico, che pur parrebbe la più conforme ai suoi supposti spiritualistici (*Il monismo psichico* e *Sullo spiritualismo odierno*, nel volume « Pensiero Moderno »). È vero, egli dice, che tutto ciò che esiste, per il fatto che esiste, agisce in una data maniera, e noi non possiamo rappresentarci codesta attività che facendo uso di nozioni attinte alla nostra esperienza intima, e che quindi in ultimo siamo sempre spinti a identificare l'esistenza con una forma, per quanto attenuata, di psichicità. Ma l'analogia non deve far perdere di vista le profonde differenze esistenti se non altro tra il modo di comportarsi degli obietti e fatti costituenti la natura esterna e quello degli esseri e processi psichici. Anzi, per il De S., a rigore non basterebbe opporre al monismo, sia esso materialistico o immaterialistico, il dualismo : sarebbe più logico parlare di pluralismo senza aggettivi, esprimente una pluralità di energie e di attività tanto differenti tra loro, che a rigore non possono essere accomunate nè sotto la rubrica spirito nè sotto qualsiasi altra rubrica. Come e perchè esista quel dato numero di principii, come e perchè esistano quelli e non altri, non è possibile dire: è un fatto che va constatato, e non si può e non si deve spiegare; come vanno indagate, constatate e descritte le varie maniere di agire e reagire reciprocamente di questi vari esseri, ma non si può presumere di *spiegare*, nel vero senso della parola, come e perchè si stabilisca la connessione reciproca di tali esseri che sono esistenti per sè, sebbene nelle maniere speciali di agire e reagire essi affermino e rivelino la loro esistenza.

Ma vi ha di più: la sostanza vivente e, più in particolare, la sostanza psichica esiste ed agisce in quanto si sviluppa. Ora uno dei saggi più penetranti del De S. (*Il significato filosofico dell'evoluzione*, nel volume « Il Pensiero moderno ») è dedicato all'analisi del concetto di evoluzione, ed è uno dei più significativi per dimostrare come nella concezione metafisica del De S. si conciliino un temperato razionalismo e un prudente agnosticismo. Il concetto di evoluzione, lungi dall'essere — come vuole, ad es., l'hegelismo — un principio esplicativo, e lungi dal dare un'espressione compiuta della realtà ultima, ha bisogno esso stesso di venir reso intelligibile. E l'analisi critica di tal concetto rivela la presenza in esso di vere e proprie contradizioni, che non possono essere eliminate se non considerando lo sviluppo non già come il *prius* della realtà, ma come qualcosa di accessorio e di secondario. Il processo evolutivo, mentre implica necessariamente il tempo, esige l'illusorietà del tempo; mentre vuol essere creazione, implica già la preesistenza del termine

a cui arriva; si può leggere in esso, almeno *post factum*, la rispondenza a un ordine razionale, ma chi dice razionalità, dice estratemporaneità. Ogni evoluzione implica dunque qualcosa di assoluto, di perfetto, di stabile, che rappresenta il principio vero dell'evoluzione. Ecco il risultato, positivo, certo, cui conduce l'analisi del concetto di evoluzione: ma è una certezza che fa sorgere nuovi interrogativi: allora, ci si domanda, come e perchè i reali concreti e finiti sono così fatti da dover attuare i fini solo mediante il processo evolutivo, come e perchè l'ordine si realizza per gradi e attraverso lo sviluppo? Il che equivale a domandarsi come e perchè esistano esseri finiti che si trovano con l'assoluto in quegli speciali rapporti. E a questi interrogativi non è possibile rispondere: ed ecco come, conclude il De S., l'evoluzione è un aspetto del « mysterium magnum » della realtà. Il problema dell'evoluzione reale conduce al problema del tempo, e come questo resulta dalla connessione del flusso con la permanenza, della successione con la durata, così l'evoluzione poggia sul rapporto del divenire o variare con ciò che è immutabile, permanente e eterno.

***

4. — Compito della filosofia, dunque, di fronte al problema più propriamente metafisico sembrerebbe essere, per il De S., quello di rendere chiare e in un certo senso acuire e dimostrare insuperabili, piuttosto che superare, le difficoltà che quel problema offre alla mente umana; di illuminare i limiti di essa, piuttosto che additarle un varco alla conoscenza piena dell'Assoluto.

Ma non è questo, per il De S., l'unico compito della filosofia: o meglio, per assolvere questo stesso compito, per condurre la mente umana appunto a queste posizioni che sono al margine del mistero, a queste che possono dirsi frontiere della conoscenza umana, e per dimostrare che sono frontiere invalicabili, la filosofia deve, secondo il De S., percorrere il dominio stesso che innanzi alla conoscenza si stende, di qua da quelle frontiere: ed è il dominio dell'esperieza nel senso più pieno e più ampio di questa parola. Prima della « Dialettica trascendentale » e quindi prima della Critica della Ragion pratica con i suoi postulati, vi è e vi deve essere una « Estetica » e una « Analitica », per servirci della terminologia usata da Kant, a designare un atteggiamento di pensiero analogo, per questo rispetto, a quello criticistico, anche se, come vedremo, muova da supposti e segua un procedimento e giunga a risultati profondamente diversi.

L'attività filosofica del De S. ha avuto sempre, sin dalle sue prime manifestazioni, un'impronta di *positività,* disdegnosa di ogni audacia speculativa, derivante così dalla tempra del suo spirito come dalla sua educazione scientifica, oltre che dal convincimento del valore nullo di ogni concezione che non sia un portato necessario della critica della conoscenza positiva e non abbia quindi una larga base empirica. Ma questo convincimento, si può dire, si è venuto in lui sempre più radicando col maturarsi del suo pensiero, sino a divenire il motivo fondamentale sempre più insistente del suo filosofare; sì che con questa designazione appunto di *filosofia dell'esperienza* egli ama contrassegnare la sua dottrina e il suo metodo, in recisa opposizione alla speculazione idealistica dei neo-hegeliani, che si è andata sempre più affermando in Italia. Si direbbe che il diffondersi di quell'antiempirismo dialettico ch'egli considera un vero « contagio » delle menti, l'abbia indotto ad accentuare sempre più la necessità di ricorrere a cautele immunizzatrici, in un contatto sempre più stretto, e più esclusivo, della filosofia col sapere empirico; di ricondurre la filosofia, come in rifugio sicuro, in quei confini entro i quali essa possa mantenere il carattere di *scienza,* essere, al pari delle altre scienze, un prodotto dei processi logici comuni della mente umana, anzichè l'espressione — mistica o lirica che sia, notevole quanto si voglia per novità e originalità, ma non suscettibile d'una dimostrazione razionale — l'espressione, dicevo, di una coscienza e quasi d'un temperamento individuale traverso il quale la realtà si rifranga. E inaugurando, nello scorso ottobre, l'ultimo Congresso italiano di filosofia a Firenze, giunse alle affermazioni estreme che le attuali condizioni della cultura filosofica in Italia esigono un più o meno lungo periodo di *astinenza* dall'alta speculazione, e che non *il* problema filosofico, quello metafisico intorno alla natura della realtà ultima e assoluta, ma *i* problemi filosofici particolari, o meglio questi prima e con più fiducia e anzi con più sicurezza di successo che quello, e come condizione per la stessa impostazione non che per ogni tentativo di soluzione di quello, meritano di essere oggetto dell'indagine filosofica.

Ma con ciò, si può osservare, non è stato sacrificato proprio quello che è il carattere distintivo del sapere filosofico rispetto alle scienze particolari, e che è appunto la determinazione della relazione dei distinti, il riferimento della molteplicità delle distinzioni a un principio unitario? Il De S. risponde che la filosofia è aspirazione alla unità dell'Essere, senza che perciò il filosofo debba trasformarsi in un allucinato dell'unità. La varietà e la inconciliabilità dei tentativi

compiuti nella storia della filosofia per unificare i reali e le conoscenze e per dedurre la complessità dei fatti da un unico principio, sta a dimostrare, secondo lui, che all'unificazione si giunge colmando con l'immaginazione le lacune della conoscenza certa e dimostrabile. Gli si può replicare con l'obiezione consueta, che la vanità di quei tentativi risulta dall'aver cercato la unità nell'oggetto invece che nel soggetto, nella natura (o in Dio, che è lo stesso) invece che nello Spirito. Ma il De S. ribatte che anzi appunto attraverso quel riferimento degli oggetti al soggetto conoscente, appunto attraverso quella unificazione, diremmo, metodologica e gnoseologica, di tutto il reale nell'io — che è propria del sapere filosofico —, si rivela la irriducibilità, diremo, ontologica degli oggetti e dei valori.

***

5. — Infatti, per il De S., se da un lato la filosofia non può non scindersi in una molteplicità di discipline, fondate su principii irriducibili (essere e valere, p. es.), dall'altro lato queste hanno caratteri comuni, che valgono a fare di esse appunto un unico gruppo, quello delle discipline filosofiche. E questi caratteri comuni sono: 1) determinazione dei concetti universali, attraverso i quali la realtà può essere razionalizzata; 2) riferimento di tutta la realtà allo spirito del soggetto, in cui e per cui l'esperienza in ogni sua forma si costituisce. Due caratteri, questi, che sono per il De S. strettamente uniti e come interdipendenti: perchè le idee universali — ossia le nozioni metafisiche fondamentali — intanto assurgono a quel grado di fecondità per cui rappresentano i mezzi di razionalizzazione della realtà, in quanto o sono il risultato della giustificata estensione a tutta la realtà di concetti che abbiamo direttamente appreso nella coscienza (sostanza, fine, causa), ovvero sono il prodotto della riflessione sui modi in cui la realtà diviene intelligibile e acquista consistenza nella mente umana. Lo spirito, in quanto termine comune di riferimento di tutti gli elementi e fatti della realtà, viene ad occupare una posizione centrale nel mondo, e la psicologia, come scienza dello spirito, costituisce il terreno di incontro delle diverse discipline filosofiche.

Si è detto, *la psicologia come scienza dello spirito*: e di questa determinazione v'è bisogno per non cadere nei facili equivoci cui può dar luogo la parola psicologia o psicologismo. Già nel 1903, nel suo poderoso volume *I dati dell'esperienza psichica*, il De S. insisteva sulla profonda differenza esistente tra la psicologia come

scienza empirica e la psicologia come scienza filosofica. La prima, quale si è venuta costituendo negli ultimi decenni, studia l'anima umana come un « obietto » tra gli altri obietti della natura, ha aspetto e procedimento di una scienza naturale e non mira che alla spiegazione causale dei fenomeni. Per essa la vita psichica è un complesso di « stati » di coscienza: i quali, sì, implicano tutti una certa coscienza dell'io (in maniera che per il De S. non è possibile una psicologia « senz'anima », anche se sia psicologia empirica): ma il soggetto non è côlto, da questa, in funzione, ossia nella sua attività tendente a determinati scopi. Si tratta di una considerazione *statica* di *dati*, a cui il concetto di *atto* è necessariamente estraneo; di una considerazione che tende a fissare i *rapporti condizionali* dei vari ordini di stati psichici e a ridurre il complesso al semplice. La psicologia empirica deve quindi limitarsi all'« analisi morfologica » della coscienza, escludente qualunque funzionalità e quindi qualunque dinamismo.

Ora « lo spirito — dice il De Sarlo (p. 412) — non è una cosa tra le altre cose, ma è il mezzo di rivelazione della realtà. Come tale lo spirito è universale: universalizza sè stesso nelle sue funzioni ed universalizza per ciò stesso l'obietto a cui è rivolta la sua attività ». Ecco perchè lo spirito può considerarsi come in una posizione centrale rispetto a tutte le cose: e la scienza che lo studia, ossia la psicologia come " fisiologia ,, dello spirito, è necessariamente scienza filosofica. Nella considerazione funzionale dello spirito s'impone il concetto di valore e quindi di fine. Le funzioni dello spirito mercè i loro *atti* oggettivano i *dati* e *stati* soggettivi; perchè sono determinazioni che qualificano, sì, il soggetto, ma lo qualificano in rapporto all'oggetto, e danno quindi luogo a ciò che è universalmente valido, a quelli che sono i valori oggettivi. La verità, il bene, il bello non sono dei *dati* o dei *fatti*: sono degl'ideali, sono appunto *valori*, distinti da ogni altro valore unicamente soggettivo per questo carattere, che sono forniti di una speciale necessità che è la *necessità di diritto* ben diversa dalla *necessità di fatto* degli stati psichici.

Quest'ultima denota soltanto che uno stato è inevitabilmente determinato, nella sua insorgenza, da certe condizioni, *una volta che queste siano date*, cioè siano determinate da altre condizioni, e così via; denota cioè che uno stato o un fatto psichico ha sempre la sua ragione d'essere in altro. Ma è indifferente al valore di quello stesso stato o fatto, se per valore s'intende ciò che ha la ragion d'essere in sè e non in altro ossia un valore incondizionato e assoluto, ciò che *deve essere* anche se le condizioni dell'*essere* non sussistano e

quindi la realtà non sia ad esso adeguata. La necessità psicologica abbraccia indifferentemente nella sua spiegazione così il valore come il disvalore, così il vero, il bello, il bene, come l'errore, il brutto, il male. Una tale distinzione di valore, come distinzione obiettiva e universale, non si può avere se non mediante il riferimento alle leggi costitutive delle funzioni originarie ed essenziali dello spirito, leggi non meccaniche, superiori anzi al meccanismo psichico, perchè essenzialmente teleologiche, indicanti cioè la maniera in cui quelle funzioni agiscono ogni volta che raggiungono il termine che è costitutivo della loro natura spirituale, leggi rivelanti la loro natura attraverso una forma di evidenza che è indizio della loro necessità e universalità. Le leggi logiche e gnoseologiche definiscono la natura del pensiero, le leggi etiche quelle della volontà, le leggi estetiche quelle della fantasia. Sono principii o assiomi i quali significano che il pensiero, il volere e la fantasia in tanto meritano veramente questo nome e in tanto raggiungono il termine che ad esse è proprio, in quanto si esplicano nel senso indicato da quelle leggi piuttosto che in altro senso.

La distinzione tra psicologia empirica, come scienza dell'anima — morfologica, naturalistica —, e la psicologia come scienza dello spirito — funzionale e filosofica , così nettamente affermata dal De S. nell'opera su citata del 1903, è forse stata successivamente attenuata in altri scritti, nel senso che, a suo giudizio, la conoscenza del meccanismo psichico risulta utile alla determinazione dei modi in cui lo spirito si eleve al di sopra di esso, e reciprocamente la conoscenza dei fini dello spirito è indispensabile per l'apprensione esatta del meccanismo che serve di mezzo al raggiungimento di essi. Ma l'attenuazione si riferisce ai rapporti tra le due considerazioni dell'anima e non elimina con ciò la distinzione.

E comunque il De S. non ha mai cessato di differenziare nettamente ed energicamente il suo *psicologismo* da quello naturalistico, che considera i valori dello spirito come « o applicazioni di leggi psicologiche già operative in altre direzioni, ovvero particolari, originarie manifestazioni dell'attività psichica, le quali però attingono il loro significato dall'essere effetti necessari di certe cause psichiche o risultati inevitabili di processi mentali naturali, e non già dal rispondere a certi fini od esigenze valide anche se non mai realizzate ». Si leggano specialmente, in proposito, i saggi *Lo psicologismo nelle sue principali forme* (nel vol. « Pensiero Moderno »), *Vecchia e nuova psicologia*, *La psicologia e le scienze normative*, e *La classificazione dei fatti psichici* (nel I vol. di « Psicologia e Filosofia »).

*
* *

6. — Lo psicologismo del De S. non è dunque naturalismo. ma non è neppure immanentismo: offre anzi a lui il mezzo per affermare e dimostrare, contro ogni forma d'idealismo immanentistico, il suo *realismo* gnoseologico.

Se nella determinazione di ciò che è l'essere e, in genere, di ciò che è oggetto di conoscenza, il De S. ritiene di dovere attenersi ai criteri generali su esposti del suo psicologismo, non è già perchè egli ritenga che la psiche e i processi psichici costituiscano la stessa realtà, anzi lo stesso essere, ma è solo in considerazione delle prerogative che, in ordine alla conoscenza, sono proprie dell'esperienza psichica di fronte ad ogni altra forma di esperienza. E queste prerogative sono due: 1) innanzi tutto la così detta esperienza esterna si rivela e acquista consistenza sempre attraverso l'interna, perchè ciò che è direttamente percepito, anche in quelli che sono comunemente detti oggetti esterni, è sempre il contenuto d'un atto psichico; l'esperienza interna presenta la nota dell'evidenza (evidenza di fatto) derivante dalla coincidenza del percepire col percepito; e perciò l'esperienza psichica rappresenta il vero fondamento per la constatazione di qualunque esistenza reale, e quindi di ogni sapere empirico. 2) In secondo luogo, l'esperienza psichica è il solo tramite attraverso il quale tutto ciò che è (reale o pensabile che sia), l'essere in generale ci si può rivelare. L'io distinguendosi da tutta la realtà traspare a sè medesimo, e insieme tutta la realtà diviene trasparente attraverso di esso. Nulla esiste che sia propriamente nell'io, tranne l'io stesso, e insieme, in un certo senso, nulla di cui si può discorrere esiste al di fuori dell'io, perchè la cosa, per essere affermata e riconosciuta, deve in qualche maniera esser presente alla coscienza. In questo consiste ciò che si può chiamare funzione *rappresentativa* della mente.

Ma proprio da questo carattere essenziale alla mente il De S. deriva la necessità di affermare la trascendenza dell'oggetto rispetto alla mente che lo afferma e lo pone. Noi, egli dice, arriviamo, è vero, al concetto di essere e di obietto solo mediante la riflessione sull'atto di riconoscimento: ma questo in tanto è tale, in quanto è provocato da qualcosa di diverso da sè. La mente, non contenendo la realtà come tale, nè identificandosi con essa, non può giungervi se non attraverso qualcosa che *rappresenti* o sostituisca la realtà medesima. Le rappresentazioni mentali forniscono i *segni* in base a cui l'intelletto costituisce la realtà. La realtà, si può anche dire

che sia « percipi » e « intelligi », purchè con ciò non si voglia significare che l'essere si esaurisca nel fatto di essere percepito e inteso, ma solo che non si ha modo di definire quest'essere prescindendo dalle sue rivelazioni nella coscienza individuale. La conoscenza vale sempre per *altro*, si riferisce sempre ad *altro*.

Non che si tratti di una specie di *corrispondenza* tra l'obietto trascendente e la rappresentazione mentale — come grossolanamente si ritiene da molti critici di tale concezione —, quasi fosse ammissibile un'apprensione dell'oggetto qual'è in sè al di fuori della coscienza e quindi un confronto tra la cosa e l'idea. L'affermazione della trascendenza è imposta dal bisogno di dare un senso alla funzione conoscitiva qual'è côlta in atto, al fatto conoscitivo nel suo significato e nell'intendimento che lo anima.

Certo, per il De S., non si deve con ciò pregiudicare la soluzione del problema metafisico della costituzione intima della realtà ultima. La metafisica può anche giungere alla conclusione che la realtà, divelta da qualsiasi rapporto con la coscienza, è un non senso, che tutto ciò che esiste, esiste in quanto è connesso con una coscienza. Ma questo rapporto metafisico non può essere identificato col rapporto gnoseologico tra obbietto e coscienza in quanto conoscente. La coscienza nel riferimento alla quale può farsi consistere la realtà di tutto ciò che è, non è certo la coscienza individuale del soggetto che conosce questa realtà e la conosce riferendola a sè come *altro* da sè: anche quando si sia ridotta metafisicamente la realtà a coscienza, tale coscienza rispetto al soggetto conoscente, a questo o quel soggetto, è sempre un reale, un *oggetto*, è sempre appresa da esso come *altro da sè*.

Il quale ultimo punto non potrebbe essere negato se non dimostrando che la distinzione delle singole coscienze è illusoria e che i rapporti tra gli obietti costituenti l'universo sono identici ai rapporti tra i fatti psichici di ciascuno. Questa dimostrazione, per il De S., non può essere data: e ne vedremo il perchè, tra poco, a proposito della natura del soggetto come reale. E, comunque, allo stesso modo che la soluzione del problema gnoseologico non deve accogliersi come tale da contenere o assorbire in sè la soluzione del problema metafisico, così questa — che, d'altronde, può essere solo punto d'arrivo dell'indagine filosofica, e irta, come s'è già detto, di difficoltà e oscurità d'ogni sorta —, non può e non deve pregiudicare la soluzione del problema gnoseologico, sino a eliminare ciò che è costitutivo del fatto della conoscenza, la dualità di soggetto e oggetto.

L'esperienza psichica — l'abbiamo già detto — è, per il De S., costituita di *atti*: e perciò anche il pensiero è atto. Ma chi dice atto, dice qualcosa che accade nel tempo, qualcosa che sorge e si dilegua in un determinato punto della durata. E allora, secondo il De S., non si può sfuggire a questo quesito: se tutta l'esperienza psichica si risolve in un complesso di atti e se in conseguenza tutto ciò che può essere conosciuto non lo può che attraverso atti, come é possibile arrivare al concetto di ciò che non è atto, al concetto, poniamo, di una relazione universale e necessaria tra idee, com'è possibile arrivare al concetto del mondo della pensabilità, che esclude qualsiasi elemento di efficienza, di azione reale, e che non è nel tempo? Appunto per rispondere a questo quesito, occorre negare l'immanenza o l'inclusione dell'oggetto nell'atto psichico corrispondente. Mentre vi sono contenuti di coscienza i quali si moltiplicano come si moltiplicano i centri di coscienza, ve ne sono altri che, pur essendo in speciale rapporto con i primi, rimangono unici e anzi non sono concepibili che come unici.

E anche quando agli obietti in quanto parvenze non è attribuibile nessuna consistenza reale, non è lecito affermare che essi si identifichino con gli atti stessi, giacchè anche in tali casi è sempre necessario presupporre delle condizioni indipendenti atte a provocare l'esplicazione dell'attività psichica riconosciuta poi come illusoria. L'esistenza di siffatte condizioni è un presupposto ineliminabile: o l'attività psichica ch'esse hanno provocata è adeguata alle condizioni medesime, e allora si è autorizzati a identificarle con obietti reali, aventi un'esistenza indipendente; o tale esplicazione è inadeguata, e allora s'impone la necessità di ricercare quale forma di realtà e di esistenza possa essere attribuita a quelle condizioni.

7. — Ma come si può decidere se vi sia o no adeguazione dell'atto all'oggetto? Qui il De S. insiste sulla distinzione tra i due ordini di oggetti conoscibili: gli obietti concreti e individuali (con le loro qualità) da una parte, e gli elementi ideali o intelligibili, dall'altra. L'esistenza è fornita sempre dall'esperienza: o è dato sensoriale, o è dato della coscienza, e non può non occupare tempo; l'intelligibile, invece, è sempre formulabile per mezzo di un rapporto o di un complesso di rapporti, ed è estraneo alle vicende del tempo. E il fondamento della cognizione, in rapporto a questi due ordini di obietti, è da un lato la percezione dei fatti psichici e di ciò

che è relativo ad essi, e dall'altro la conoscenza di certi principii e assiomi costituenti come l'ossatura della ragione; da un lato, cioè, l'evidenza di fatto, fornita, come si è già accennato, dalla diretta esperienza che abbiamo di noi stessi, e, dall'altro, la necessità razionale, qual'è côlta nei principii logici.

Questa distinzione, però, non è da intendere, secondo il De S., nel senso che l'apprensione dell'esistente e della sua qualità possa farsi indipendentemente dal pensiero logico. Il fatto individuale non è caratterizzabile che mediante nozioni universali; e l'intelligibile, se può essere considerato per sè (astratto) solo per opera della mente, è tanto intimamente connesso (consubstanziale) con l'esistente, col puro fatto, che questo non può formare oggetto di conoscenza se non per ciò che contiene di intelligibile. È il pensiero che deve in certo modo investire di sè i dati dell'esperienza psichica per oggettivarli affermandoli, facendone cioè termini di atti giudicativi, e trasformarli così in *reali conosciuti*.

Più in particolare, è il pensiero che fa di quella sfera dell'esperienza psichica che è la sensibilità, il tramite di una realtà trascendente la coscienza, e fa delle qualità sensoriali non soltanto contenuti psichici — aventi la realtà stessa di altri contenuti psichici, come sentimenti, volizioni ecc., aventi cioè l'esistenza che è propria degli stati o atti di quel prototipo di realtà individuale che è l'io —, ma *fenomeni* d'una realtà trascendente. Il pensiero pone e risolve il problema della realtà di un correlato obiettivo delle qualità sensoriali, in quanto da un lato queste non sono meri contenuti di coscienza o creazione del soggetto — come dimostrano la coerenza e permanenza che presenta l'esperienza sensibile e le variazioni a cui questa può andar soggetta indipendentemente da qualsiasi rapporto con la coscienza individuale —; e dall'altro lato non sono cose in sè — come dimostra la loro relatività alle condizioni subiettive, per cui è impossibile dire chiaramente in che cosa consistano, per sè prese. D'onde risulta che esse hanno una forma di esistenza speciale che è appunto l'essere proprio dei fenomeni. Ora questo correlato obiettivo delle qualità sensoriali può essere raggiunto solo per opera del pensiero e non è determinabile nei suoi tratti essenziali che in base ai principii razionali.

Il pensiero rappresenta, pertanto, il solo mezzo per distinguere l'apparenza dalla realtà, anzi il solo mezzo per attribuire un significato a tale distinzione. Le parvenze sensoriali, i puri fenomeni e le forme intuitive dello spazio e del tempo non possono non essere constatati, e quindi come pseudo-esistenze, non possono non

divenire obietti di conoscenze immediate, nella forma di giudizi percettivi (pensiero tetico, immediato, concreto). E quando i dati così affermati si trovino in contrasto col sistema delle conoscenze organizzate intorno ai principii razionali, il pensiero medesimo è chiamato a decidere in ultima istanza su ciò che va affermato come reale e ciò che va riguardato come apparenza, è chiamato a decidere intorno all'obbiettivo e al subbiettivo.

Se già l'esistenza come tale esige, secondo il De S., l'intervento del pensiero logico, s'intende che anche l'essenza del reale non possa, e con più forte ragione, esser determinata che dal pensiero. Essa consiste in relazioni, nelle quali la mente traduce ciò che dapprima è soltanto sperimentato e vissuto (somiglianza e differenza, nesso di dipendenza, rapporti quantitativi, rapporti di azione e passione, rapporti spaziali e temporali atti a fornire le coordinate per l'individuazione). L'intelligibile, distrigato dal reale per mezzo dei processi intellettivi, finisce per assumere l'ufficio di segno rispetto a ciò che è posto come indipendente dal soggetto e come sussistente. E il progressivo sviluppo della conoscenza è determinato dal bisogno di fissare ciò che nella realtà vi ha di conforme alla ragione e quindi di assimilabile da essa mediante la traduzione della realtà stessa in rapporti razionali. La credenza che l'obietto sia sempre risolubile in elementi intellettuali è il presupposto e anzi l'anima di qualsiasi conoscenza.

La realtà esistente, dunque, non può essere posta che dal pensiero in quanto giudizio tetico; e non può essere conosciuta nella sua struttura se non nella misura in cui il pensiero la traduce in un complesso di rapporti intelligibili. Ma — e con ciò il De Sarlo riafferma il carattere nettamente realistico del suo razionalismo — i termini di questi rapporti e il contenuto di quelle « tesi » non sono risolvibili in pensiero. Vi è sempre distinzione, secondo il De S., tra lo sperimentare e il pensare, nel senso che quello non è derivabile da questo, anche se non possa divenire sperimentare « obiettivo », e quindi conoscere, che per mezzo dell'attività del pensiero; vi è distinzione tra il pensiero come oggetto di conoscenza, come pensabile o pensato, e il pensiero come attività d'un soggetto, volta a raggiungere la verità — sia questa un dato di fatto o un'idea —, come pensiero pensante.

È questa la natura dei rapporti, il cui complesso costituisce la pensabilità del reale: da un lato essi sono il risultato di atti (riferimento) compiuti dal soggetto, sì che, come tali, parrebbero immanenti a una mente e quindi il prodotto di un soggetto. Ma dall'altra parte

non sono posti arbitrariamente; sono, più che suggeriti, imposti da esigenze obiettive. Nè l'intelligibilità dei rapporti viene ad essere facilitata dal riferimento di essi ad una Mente universale. Con ciò i rapporti vengono considerati come creazione arbitraria di tale Mente? E allora ogni analogia di questa con la mente umana verrebbe ad essere cancellata, e il ricorso ad essa diverrebbe inutile allo scopo. Vengono, invece, i rapporti considerati come espressione di una necessità intrinseca alla natura delle cose? E allora la Mente universale non è che il nome per esprimere la coerenza logica, l'intelligibilità nel suo aspetto obiettivo; intelligibilità che può condurre la mente ad ammettere un'Intelligenza assoluta, senza che però questa sia assunta a principio esplicativo della razionalità: la razionalità vale per sè, indipendentemente dall'essere insidente in una mente. Quel che noi possiamo dire, conclude in proposito il De S., è che i rapporti, quali possono essere studiati dall'intelletto finito individuale, suppongono obietti (termini) nella cui proprietà hanno il loro fondamento, e che le relazioni, realizzate in questa o quella coscienza mediante gli atti di riferimento, sono il riflesso delle relazioni obiettive.

*
* *

8. — Il problema gnoseologico, s'è visto, non può, secondo il De S., essere convenientemente trattato se non quando si tenga presente che il soggetto a cui, nel fatto conoscitivo, vien riferito l'oggetto, è il soggetto individuale; e la soluzione realistica ch'egli ha dato al problema potrebbe essere compromessa esclusivamente nel caso che si fosse riusciti a dimostrare, in sede metafisica, non solo che la realtà non può esser resa intelligibile che quando sia considerata come il pensiero di una Mente Universale, ma anche che la distinzione delle coscienze individuali tra loro e dalla Mente Universale sia illusoria. La dimostrazione di questo secondo punto è per il De S. impossibile.

Intanto l'aver riconosciuto che l'esperienza psichica è costituita essenzialmente di atti, non significa per il De S. affermare che il soggetto dell'esperienza psichica si risolve in null'altro che in un complesso di atti. È il concetto e l'esperienza stessa di atto che rinvia per necessità al concetto di soggetto come di un *reale* distinto da ogni altro reale e quindi da ogni altro soggetto. Certo, non è possibile determinare la natura del soggetto (unità reale) senza riferirsi agli atti ch'esso compie: ma alla variabilità degli atti non corrisponde la variabilità dell'unità del soggetto. L'individuo non può

non aver coscienza di essere in rapporto con altro da sè per mezzo di atti da sè stesso compiuti; ma se esso non distinguesse sè (come principio degli atti) dagli atti stessi, e questi dagli obietti a cui gli atti sono rivolti, non potrebbe parlare di *atti suoi* numericamente distinti da quelli degli altri individui. Inoltre il soggetto si fa, si crea con i suoi atti, ma perchè possa farsi e crearsi, occorre che vi sia un principio reale, un dato iniziale e quindi qualcosa di già fatto. La creazione non è ex nihilo; e la stessa potenzialità o capacità è concepibile soltanto come inerente a qualcosa di attuale, come funzione possibile di un essere.

Non può, dunque, la coscienza essere ridotta al mero complesso degli atti e fatti psichici. Ma non può neppure, d'altra parte, — sostiene il De S., confutando in svariatissime occasioni la tesi idealistica —, non può neppure essere ridotta a una mera equazione di pensante e pensato, alla pura relazione formale d'identità tra conoscente e conosciuto. L'idealismo afferma che la suicoscienza è il grado supremo dell'evoluzione d'un principio ideale, d'una legge, d'un universale; quello in cui la realtà, che negli stadi inferiori si presenta come scissa dall'idea, come essere distinto dal pensiero, come oggetto opposto al soggetto, rivela invece la sua più intima natura, che è appunto unità e identità di soggettivo e di oggettivo, di pensante e di pensato, di essere e di pensiero.

Quest'affermazione è per il De S. risultato d'una confusione derivante dal significato equivoco della parola coscienza. Quando si parla di coscienza e di suicoscienza, egli dice, bisogna distinguere tra la suicoscienza vera e propria, fondata sulla capacità che ha l'io di ripiegarsi su se stesso e di percepire il complesso dei fatti psichici come incentrantisi in un punto; e la coscienza, in senso largo, come espressione dello speciale rapporto che può esistere tra l'oggetto e l'io come conoscente. Quanto alla prima, l'equazione di pensiero e di pensato non è che l'espressione, in termini intellettuali, d'una esperienza vissuta *sui generis*, di un *fatto* che può essere *indicato* ma non *definito*, perchè per sè preso oltrepassa il pensiero, e non può assumere carattere di necessità razionale. E quanto alla seconda, la identificazione dei due termini del rapporto conoscitivo non può ottenersi se non sostituendo all'io empirico il così detto *io universale* o *coscienza in generale* o *io trascendentale*. Ma osserva il De S., o con ciò s'intende quello che è comune alle menti individuali; e allora non si vede come si possa distinguere il soggettivo psicologico dal soggettivo gnoseologico. O s'intende qualcosa che vale indipendentemente da questa o quella coscienza

empirica, che esprime il modo come lo spirito deve operare perchè sia veramente tale, le esigenze dell'intelligibilità significanti veri e propri compiti imposti da ciò che è indipendente dal soggetto; e allora non v'è più ragione di parlare di *io*, di soggetto, quando la soggettività si è identificata con la *razionalità*, con l'intelligibilità, che è anzi l'*oggetto* della conoscenza e del pensiero pensante.

Ma da tale concezione della coscienza come di categoria delle categorie, questo solo, secondo il De S., si ricava, che la realtà in tanto può essere conosciuta ed essere compenetrata dal pensiero, in quanto è concepita essa stessa come implicante pensiero. Il che poi significa che la realtà è così fatta da imporre certe esigenze alla mente individuale, ossia che nell'obietto vi è qualcosa atto a provocare il riconoscimento. Ma il passaggio dalla intelligibilità in quanto esigenza del riconoscimento da parte del soggetto, alla riduzione della realtà a un processo di autocoscienza, all'affermazione che nella realtà stessa non si trovi niente di più di ciò che è in noi stessi quando giungiamo a identificarci e a riconoscerci, non è affatto giustificato. L'autocoscienza, piuttosto, è già nel fondo della realtà, indipendentemente da noi: non è dunque l'autocoscienza, quale si presenta negli individui singoli, l'espressione genuina e compiuta della realtà.

Nè vale ammettere l'autocoscienza come potenzialmente esistente *ab aeterno* e attuantesi poi negli individui: si riaffaccia allora quella suprema difficoltà contro cui, come già si è accennato, urta sempre il pensiero umano, la difficoltà d'intendere come da ciò che è puramente pensabile, ideale, estratemporaneo, uno, si passi a ciò che è reale, attuale, temporaneo, contingente, diverso, mutevole. Non è possibile considerare soggetti molteplici che sono nel tempo e hanno uno sviluppo e sono direttamente impenetrabili e incomunicabili, come determinazioni, differenziazioni o sezioni dell'Uno, sol perchè essi hanno il potere di superare i limiti del tempo idealmente e di elevarsi al mondo della pura razionalità. E una riprova di questo è l'esistenza dell'errore logico, etico, estetico che dimostra, come già si è visto, la possibilità d'una discrepanza fra le funzioni psichiche e le categorie o principii ideali, di qualunque ordine siano, tra la necessità psicologica e quella deontologica.

***

9. — Questa distinzione tra la necessità di fatto e la necessità di diritto, tra ciò che è ed è per opera di un soggetto reale e quel che dovrebbe essere in virtù di principii razionali, è il presupposto

da cui, è naturale, muove più particolarmente il De S., nelle sue indagini di etica (per cui v. specialmente l'*Attività pratica e la coscienza morale* e i *Principii di scienza etica*).

Per lui tutta la vita morale ha il suo fondamento in certi principii valutativi che si rivelano alla coscienza come forniti d'evidenza immediata analoga a quella logica: veri e propri assiomi morali, la cui azione pervade le particolari contingenze della vita pratica. Compiti dell'Etica sono perciò questi: *a*) determinare la natura dell'*evidenza pratica* (necessità e universalità) e il contenuto di queste condizioni essenziali nella vita morale (e per il De S. tali principii si riducono a quelli della dignità e della perfezione personale, della giustizia e della benevolenza); — *b*) porre in luce lo svolgimento storico di tali principii, in quanto, pur essendo stati sempre operativi, hanno dispiegato variamente la loro efficacia in relazione con il variare delle condizioni della civiltà; — *c*) considerare tutte le istituzioni — per qualunque via primamente sorte — alla luce degl'ideali etici, come organi dell'attuazione di essi. Il De S., nella trattazione di questi problemi, afferma l'autonomia dello spirito nel senso che il soggetto è tratto dalla sua stessa natura a dare l'assentimento a principii superiori al suo io empirico.

Egli quindi ammette una forma di esperienza morale specifica e distinta da ogni altra forma di esperienza spirituale, scientifica, estetica, religiosa ecc. La specificità di questa esperienza è la condizione che rende possibile una scienza etica: della quale egli insiste nel rivendicare l'autonomia e la priorità rispetto a qualsiasi concezione propriamente metafisica. La Metafisica ha nell'etica una delle sue basi più solide — e a tal principio è ispirato, come abbiamo visto, tutto il volume del De Sarlo " Metafisica, Scienza e Moralità „ —; ma nessuna teoria morale può, secondo lui, essere costruita alla luce di una determinata concezione generale dell'universo, piuttosto che sulla base dell'analisi dell'esperienza morale.

*
* *

10. — Come si vede, di fronte al problema etico il De S. mantiene fermo quello stesso atteggiamento — che abbiamo più particolarmente illustrato a proposito del problema gnoseologico — di stretta aderenza all'esperienza, come tramite traverso il quale soltanto ci si rivela nella sua efficienza e nella pienezza del suo contenuto ciò è che universale e razionalmente necessario. A coloro che trovassero troppo modesto il compito così assegnato alla filoso-

fia, il De S. opporrebbe volentieri le parole che Kant scrisse all'indirizzo dei « metafisici » del suo tempo: « Il nostro disegno può mirare a costruire una torre alta fino al cielo: ma il materiale è appena sufficiente per una casa, spaziosa tuttavia abbastanza per le occupazioni nostre sul piano dell'esperienza e alta a sufficienza per abbracciare questa d'uno sguardo ». E comunque « le alte torri e i grandi metafisici simili ad esse, intorno a cui (sia le une che gli altri) generalmente spira molto vento, non sono fatti per me. Il mio posto è la feconda bassura dell'esperienza »

***

11. — Dalla scuola del De Sarlo uscì nel 1903 ANTONIO ALIOTTA (n. a Palermo nel 1881, ora già da alcuni anni professore di filosofia nell'Università di Napoli). Iniziò la sua attività di studioso con un volume, assai apprezzato anche all'estero, su *la Misura in psicologia sperimentale*, (Firenze, « Pubblicazioni del R. Istituto di Studi Superiori », 1905). Nel campo più specificamente filosofico si affermò, oltre che con lavori minori e con l'attivissima sua collaborazione alla « Cultura Filosofica » del De Sarlo, col libro: *La reazione idealistica contro la scienza* (Palermo, 1912), che è una bella battaglia in difesa del valore della scienza contro tutte le forme d'intuizionismo, di prammatismo e d'idealismo assoluto, che tendono a svalutare i concetti scientifici. Il motivo centrale di questa opera è che i concetti della scienza non sono un impoverimento della realtà, ma un arricchimento del mondo dell'intuizione. Il concetto, infatti, non è nello schema convenzionale che serve a comunicarlo praticamente, e che per se stesso non ha certamente valore di realtà, ma nella sintesi di esperienze concrete che attraverso quello schema si realizza e nella quale l'intuizione si eleva ad una superiore potenza, inquadrandosi in un contesto più largo di relazioni, completandosi con altre intuizioni che sfuggono alla veduta dell'attimo fuggitivo e ai nostri sensi limitati.

Questo modo d'intendere il concetto scientifico, come processo d'integrazione dell'esperienza, che non sostituisce l'intuizione e non può mettersi al suo posto, ma la completa ed arricchisce, già fin dal 1905, nelle sue prime discussioni col Croce, — ora raccolte nel volume *L'estetica del Croce e la crisi dell'idealismo moderno*, Napoli 1917 — l'Aliotta aveva contrapposto alla teoria dello *pseudoconcetto*, con la quale il Croce innestava nel neo-hegelianismo la dottrina del Mach intorno al valore puramente pratico ed economico

dei concetti. E questo motivo di rivendicazione del valore teoretico della scienza è il nucleo che è rimasto costante nel pensiero dell'Aliotta anche quando dal teismo delle sue prime *Linee d'una concezione spiritualistica del mondo* (« La Cultura filosofica » 1913) — comparse poi come conclusioni della traduzione inglese del suo libro *La reazione idealistica contro la scienza* (*The Idealistic Reaction against Science*, London, 1917) — egli è passato attraverso la crisi della guerra mondiale a una concezione pluralistica del mondo.

Questa seconda fase del suo pensiero, che comincia col libro *La guerra eterna e il dramma dell'esistenza* (Napoli, 1917) e si sviluppa e completa per la parte gnoseologica nei saggi *La teoria di Einstein e le mutevoli prospettive del mondo* (Palermo 1922), *Relativismo e Idealismo* (Napoli 1922), *Il problema di Dio e il nuovo pluralismo* (Città di Castello, 1924), è caratterizzata da un radicale sperimentalismo, il quale però sia per i principii da cui muove e le conclusioni a cui arriva, sia specialmente per gli arditi procedimenti che segue, si allontana di parecchio dallo sperimentalismo del De Sarlo, come sarà facile scorgere dalla breve esposizione che segue.

La realtà, per l'A., è l'atto stesso di esperienza che ha due aspetti, distinti, ma sempre uniti, il soggettivo e l'oggettivo. Non posso aver coscienza di me senza distinguermi dal mondo e dalle altre persone: l'affermazione della mia individualità implica dunque l'affermazione degli altri individui e del mondo, da cui mi distinguo. Non ha senso parlare d'un soggetto in sè o d'un oggetto in sè, nè di soggetti come monadi solitarie fuori di questa relazione. L'io e il mondo e le varie anime non esistono che nella sintesi concreta dell'esperienza, come momenti, distinguibili, ma inseparabili, del suo processo.

Questa sintesi è, per l'A., l'unico vivente modello a immagine del quale possiamo costruire le altre attività reali che non ci son date all'intuizione immediatamente. E l'atto di esperienza col suo processo di unificazione e distinzione del soggettivo e dell'oggettivo, come dell'individuo e delle altre persone, col suo ritmo di concreta durata e la sua intuizione dello spazio concreto, è l'unica forma *a priori*, soggettiva ed oggettiva insieme. Le forme della nostra conoscenza, dunque, non sono pure apparenze; bensì le forme stesse della realtà che si svolge, essendo questa appunto il concreto processo dell'esperienza.

Questo processo, per l'A., è inesauribile; non ha nè principio, nè fine. Non ha senso domandarsi donde sia derivata la esperienza. Ed è originaria la forma della sua distinzione nella pluralità degli individui; pluralità che non esclude, come abbiamo già detto, la

concreta unità dell'esperienza, perchè nell'atto stesso in cui si coglie la distinzione, si coglie insieme indissolubilmente l'unità dei termini distinti. I soggetti d'esperienza son dunque originarii e imperituri nella loro eterna correlazione. Possono da una forma oscura di vita elevarsi a una forma più consapevole e chiara, o dalla luce della coscienza discendere nella penombra, ma non si estinguono mai, non cessano di essere e di agire come spontanee energie motrici del processo della realtà.

Queste attività non sono originariamente coordinate al raggiungimento d'un fine, allo svolgimento di un piano razionale che si atturi nella storia del mondo. La materia corrisponde alla fase in cui esse si urtano disordinatamente in continui conflitti, dirigendosi a caso per la loro spontaneità in tutte le direzioni. Statisticamente ne risultano medie costanti di azioni complessive delle masse; onde l'apparente inerzia e uniformità della materia. La vita dalle sue forme più semplici alle più complesse è il coordinarsi di quella attività a un fine comune, che si raggiunge provando e riprovando attraverso secolari esperimenti nell'evoluzione biologica e sociale. E l'armonia del mondo non è mai completa, ma si va ancora realizzando attraverso le più alte funzioni dello spirito: l'arte, la scienza, la religione e la filosofia, che sono tutte forme diverse per le quali la vita dell'individuo si integra progressivamente con la vita degli altri.

E le sintesi più alte si raggiungono sempre con l'esperimento: non c'è nessuna teoria e nessun sistema che possa pretendere una giustificazione *a priori:* la dialettica è arbitraria e infeconda. Agli abusi logici dei neo-hegeliani l'Aliotta contrappone l'assoluto sperimentalismo della sua dottrina della verità. Il vero non è nella corrispondenza a un modello oggettivo, sussistente in sè; ma non è neppure nel processo puramente dialettico del pensiero. Una teoria è vera se le azioni da essa suggerite riescono a realizzare un superiore accordo delle nostre attività umane e delle altre innumerevoli energie operanti nel mondo. E questo criterio non vale soltanto per le teorie scientifiche, ma anche per i sistemi religiosi e filosofici che debbono sottoporsi anch'essi all'esperimento storico. Non vi sono categorie immutabili e definitive, nè nel mondo della natura nè in quello dello spirito. Tutte le forme di sistemazione sono provvisorie e relative. Non c'è una verità assoluta, ma gradi diversi di verità e realtà, secondo che realizzano forme più complete e integrali di vita d'esperienza.

L'errore, il falso non è quindi neppur esso tale in senso asso-

luto; ma è una visione parziale, frammentaria, unilaterale rispetto a una veduta più alta e più comprensiva. Tutte le intuizioni individuali, tutte le varie prospettive sono vere e reali, ciascuna dal suo punto di vista; ma è più vera e reale quella che riesce a coordinarle in una visione più completa da un punto di vista più alto. E questo non esclude e cancella i punti di vista inferiori, ma in sè li comprende integrandoli; dimodochè il progresso verso i più alti gradi di verità è insieme un elevarsi a una maggiore ricchezza di vita. Nel nostro pensiero è la realtà stessa che si tormenta nello sforzo di attingere una superiore armonia.

*
* *

12. — GIOVANNI CALÒ (n. a Francavilla Fontana, in prov. di Lecce, nel 1882) è professore di pedagogia nell'Istituto di Studi Superiori di Firenze. Rivolse la sua attenzione dapprima ai problemi morali, ma con preferenza a quelli che più direttamente si connettono a problemi filosofici d'ordine generale e metafisico. Il suo primo lavoro importante, infatti, è quello intorno al *Problema della libertà nel pensiero contemporaneo* (Palermo, Sandron), che contiene un'analisi molto penetrante e un'ampia e sottile critica del contingentismo e del prammatismo e di altre correnti contemporanee come il neo-criticismo renouvieriano; e giunge all'affermazione del potere di libertà come attitudine propria dello spirito individuale, presupposto indispensabile della libertà *etica*; attitudine che si confonde con la stessa proprietà della coscienza di porsi come un *io*, cioè come centro assoluto indeducibile e irreducibiie d'ordinamento della realtà psichica e insieme d'energia produttrice di fatti.

Altri lavori ha dedicato il Calò a esaminare particolari tendenze dell'etica moderna, come quello su l'*Individualismo etico nel sec. XIX*, premiato dall'Accademia Reale di Napoli, un quadro vasto e vivace delle varie forme d'individualismo affermatesi non soltanto nella filosofia ma anche nella letteratura del secolo scorso. Di fronte ad esse il C., mentre afferma l'obiettività e universalità dei valori morali, riconosce insieme che questi non hanno esistenza concreta nè azione effettiva se non nella sintesi vivente della personalità, che è per ciò da porre come il valore etico supremo, come la sola *realtà* fornita d'intrinseco valore morale.

Queste idee che, nei due citati lavori, costituiscono la conclusione o i principii ispiratori dell'esame critico di svariati indirizzi dell'etica contemporanea, furono poi sviluppate e sistemate, in forma

di trattazione teorica della coscienza morale, nel volume *Principii di Scienza etica* (Palermo, Sandron 1907), preparato insieme col De Sarlo e scritto dal C. In esso si illustra la specificità e l'immediatezza dell'esperienza morale attraverso la quale si rivelano i principii etici fondamentali, contro tutte le teorie che vogliono ridurre la necessità ideale a necessità d'altro genere — al che il C. ha dedicato anche altri scritti minori, tra cui notevole il saggio su *L'interpretazione psicologica dei concetti etici* (in « Atti del V° Congresso Internazionale di psicologia » Roma 1906) —. Vi sono inoltre definiti nel loro contenuto gli oggetti-fini dell'attività umana, il cui valore intrinseco è connaturato all'esperienza etica. Ed è dato infine particolare sviluppo all'evoluzione storica dei principii morali, la quale si fa consistere dal C. — come, l'abbiamo visto, dal De S. — nel successivo chiarirsi e purificarsi di quei principii da elementi extramorali o paramorali; nella loro più rigorosa e coerente esplicazione, resa possibile dallo sviluppo, oltre che della sensibilità e della discriminazione etica, della cultura e del pensiero; nella successiva soluzione dei conflitti nei quali essi a volte vengono a trovarsi, e nello sforzo sempre meglio riuscito di armonizzarli in valutazioni sintetiche; nella estensione della loro applicazione a una sfera di realtá sempre più larga.

Pur occupandosi di problemi etici, il C. non ha mancato di portare il suo contributo ad altri campi di discipline filosofiche (notevoli, p. es., i suoi studi sulla dottrina del Brentano intorno al giudizio tetico e intorno alla classificazione dei processi psichici, e parecchi saggi storici e critici sul Boutroux, sul Bergson, sull'Allievo. sul Naville, sul Ladd, ecc.). Da questi studi risulta che il C. è un seguace dello spiritualismo realistico, e concorda sostanzialmente, in metafisica e gnoseologia, con le idee sopra esposte del De Sarlo.

Voltosi alla Pedagogia, il C. ha lavorato sulle medesime basi. In questo campo i suoi principali lavori sono: *La Psicologia dell'attenzione in rapporto alla scienza educativa* (Firenze, Tip. Cooperativa); *Fatti e problemi del mondo educativo* (Pavia, Mattei e Speroni); *Il problema della coeducazione e altri studi pedagogici* (Roma, Soc. ed. D. Alighieri); *L'educazione degli educatori.* (Napoli, Perrella); *Dalla guerra mondiale alla scuola nostra* (Firenze, Bemporad); per non citare i suoi scritti minori, specie di storia della pedagogia, come quelli sul *Lambruschini* e sul *Rousseau,* premessi ai volumi di questi autori, da lui stesso curati, nella *Biblioteca pedagogica* ch'egli dirige presso l'editore Sansoni.

Il valore e il carattere dell'opera pedagogica del Calò furono

rilevati, con giudizio non sospetto, dal Codignola, che nel 1916 affermò essere il Calò « il più serio avversario della pedagogia idealistica in Italia » (1). Invero, il C., mentre ammette una filosofia dell'educazione e ne riconosce la fecondità, non crede peraltro, come l'idealismo sostiene, che la dottrina dell'educazione si riduca a filosofia. Vi sono metodi relativi allo sviluppo delle attività psichiche, sia in sè stesse sia in rapporto con quelle organiche, i quali non possono non essere ricavati direttamente dalla conoscenza della realtà psichica e delle sue leggi, quali si offrono all'esperienza e alla sperimentazione; vi sono norme educative che si ricavano dalla determinazione dei fini etici dell'attività umana, considerati in rapporto al progressivo potere d'attuazione del fanciullo; vi sono infine tipi e norme didattiche che si ricavano dall'esperienza storica e da necessità storiche. Per il C., perciò, la pedagogia non può trovare la sua sicura costituzione e la sua vera fecondità di vedute e di applicazioni che in una concezione la quale, correggendo e integrando, riprenda la posizione herbartiana e consideri le leggi psicologiche in funzione delle finalità etiche.

L'educazione è per lui pur sempre fatto essenzialmente spirituale, che si distingue da ogni altra forma di sviluppo o di perfezionamento in quanto vi collabora la libera attività del soggetto educando, e porta a un sempre più pieno uso della propria libertà e all'acquisto sempre più consapevole di valori intrinseci alla persona. Ciò che il C. nega è che l'azione educativa si definisca per questo solo rispetto e sussista indipendentemente da ogni forma di eteronomia: là dove l'eteronomia svanisce ovvero si riduce a pura materia della libera determinazione del soggetto, si ha l'attività etica strettamente intesa, non più il processo educativo.

Per la tendenza a psicologizzare il metodo, l'educazione appare al C. come un processo di formazione nel quale le attività del soggetto e la *forma* valgono anche più del contenuto, degli oggetti, della materia del sapere o dell'operare, e gl'*interessi*, nel senso herbartiano, sono le forze che si tratta di nutrire e di promuovere in

---

(1) *Kant nella storia della pedagogia e dell'etica*, Napoli 1916, p. 31. — Nonostante ciò — o forse appunto per ciò — il Codignola, facendo la storia della pedagogia italiana contemporanea (nel libro MONROE CODIGNOLA, *Breve corso di storia dell'educazione*, vol. II, Vallecchi, Firenze, p. 284), si è contentato di accennare al Calò ponendolo accanto a G. M. Ferrari, come seguace di un « indirizzo spiritualistico eclettico »; — e questo raccostamento come questa caratterizzazione sono stati poi echeggiati dal Saitta nel suo *Disegno storico della educazione*, Bologna, Cappelli 1923, p. 414.

modo da creare la personalità più viva e compiuta e armonica. Perciò egli ha insistito sui diritti della cultura *formale*, senza peraltro porre nel nulla il valore degli acquisti concreti (conoscenze e abilità), come vorrebbe fare un certo formalismo e subiettivismo pedagogico superficiale. Ha mostrato la rispettiva necessità e insostituibilità della cultura umana e storica e di quella realistica e scientifica. Ha rivendicato l'esigenza d'un'educazione religiosa, elementare e aconfessionale prima, storica poi nella scuola, confessionale nella famiglia. Infine dalla legge della storicità come aspetto essenziale dell'anima umana, egli deduce l'immanenza dell'idea di patria alla vita dello spirito e quindi alla sua educazione. Questa perciò non può, secondo il C., non essere *nazionale*, non può cioè non curare che ideali di cultura e di moralità traggano dalla tradizione storica e dalla organizzata esperienza del fanciullo forma e colore che ne facciano, traverso le coscienze individuali, elemento di vita, di coesione, di prosperità della società nazionale. E perciò, in tutto quel che abbia riflessi e importanza per questo fine, l'istruzione, l'educazione, la scuola non possono non costituire ufficio e dovere dello Stato, che è coscienza suprema, organizzazione unitaria, garanzia conservatrice della vita della nazione.

Alla luce di questa concezione il C. ha discusso — e non soltanto in sede scientifica, ma anche in Parlamento, dove egli ha seduto per due legislature — problemi concreti, come quello dell'ordinamento della Scuola media, della preparazione magistrale, della riforma universitaria, dei rapporti tra scuola e famiglia, della coeducazione ecc., mostrando sempre lucidità e prontezza di visione dei termini essenziali di ogni problema e dei rapporti di esso con i principii dottrinari generali, calore vivace e penetrazione nelle proposte di soluzioni.

*
* *

13. — E. PAOLO LAMANNA (n. a Matera, in Basilicata, nel 1885, professore di filosofia nell'Università di Messina) ha spiegato la sua attività nel campo della filosofia della religione, dell'etica, e della filosofia del diritto e della politica.

Dopo alcuni studi minori sulle dottrine religiose dello Schleiermacher, del Pfleiderer e delle scuole sociopsicologiche più recenti, pubblicò nel 1914 un volume su *La religione nella vita dello spirito,* (Firenze, La «Cultura Filosofica» edit., p. 500 in-8), nel quale, attraverso un ampio esame critico dei principali indirizzi di filosofia religiosa del sec. XIX, da Kant a Blondel e a James, si sforza di

determinare quale è per lui l'essenza della religione, intesa questa essenza come il sostrato spirituale di tutte le forme storiche della religione, come il principio dinamico informante e determinante l'evoluzione della vita religiosa attraverso i secoli. Per il L. la religiosità è elemento essenziale e perenne della vita spirituale umana: è un'esigenza irriducibile alla coscienza dell'ideale (conoscitivo o estetico o morale), sebbene nella coscienza dell'ideale, o, meglio, nella coscienza dell'universalità e necessità dei valori costitutivi degli ideali immanenti allo spirito, essa trovi la sua radice. In ogni atto spirituale v'è la rivelazione, fatta a un'autocoscienza individuale, di qualcosa d'*assoluto* (universalità e necessità dei principii della ragione, intesa questa nel suo senso più ampio) e, insieme, di qualcosa di *relativo* (elementi naturali, particolaristici e contingenti, nei quali l'universale e il necessario volta a volta si determina, ma sempre inadeguatamente). La natura stessa della razionalità, la quale o è tutto o è nulla, o è universale o è una fantasmagoria, determina nell'uomo l'aspirazione ad attuare pienamente in sè e ad estendere a tutto l'universo il dominio dell'Assoluto. Ma, d'altra parta, la presenza del «relativo» dimostra per un lato che l'oggetto della razionalità, il vero, il bene, il bello è indefinito, e contingente e parziale e continuamente minacciato ne è, per l'attività umana, il possesso; e per l'altro lato che nella realtà v'è qualcosa che *non dev'essere*, qualcosa di anormale, di opposto alla razionalità. Da questa situazione tragica lo spirito si libera mercè la credenza in Dio, come fondamento reale di quello che nell'uomo è ideale, che spiega, per una parte, la validità delle leggi ideali costitutive della razionalità, e garantisce, per l'altro, l'indefinita attuabilità di esse, nonostante l'inadeguazione ad esse della realtà empirica. Dimostrare come dall'esercizio stesso delle funzioni fondamentali dello spirito scaturisca necessariamente l'idea di Dio, nell'affermazione che quel che dev'essere è, quel che pér noi è soltanto un ideale, ha già la sua piena attuazione in una sfera trascendente di realtà, questo è il termine a cui tendono le dimostrazioni del volume del L.

I problemi morali sono stati dal L. esaminati specialmente nei due volumi *Il sentimento del valore e la morale criticistica* (Firenze, 1915, di pp. 200) e *Il fondamento morale della politica secondo Kant* (Firenze, 1916, di pp. 140), a cui si collegano studi minori, *Il bene per il bene, L'amoralismo politico, L'esperienza giuridica, Il diritto correlativo al dovere nell'idea di bene.* In quei due volumi si prende lo spunto dall'esame critico della dottrina Kantiana, rilevandovi il

contrasto, così tra il principio dell'autonomia e le conclusioni rigoristiche dell'etica in generale, come tra le premesse idealistiche e democratiche e alcune conclusioni assolutistiche e realistiche della morale politica; e si dimostra che quel contrasto è conseguenza necessaria del formalismo nella determinazione dell'ideale e del pessimismo nella considerazione della realtà, inquanto, ipostatizzata la legislazione autonoma nella volontà *in sè* e nella *respublica noumenon*, Kant vede nella realtà individuale e sociale null'altro che inclinazioni al male e giuoco meccanico di passioni. Da questi rilievi e dimostrazioni di carattere storico il L. prende occasione per affermare la necessità di un tramite che, eliminando il dualismo tra l'ideale e il reale, renda possibile la compenetrazione di questo da parte di quello. E siffatto tramite egli trova nella caratteristica funzione della valutazione morale, rivelante con evidenza immediata oggetti della volontà forniti d'intrinseco valore (beni universali e necessari), nell'amore attivo per i quali si costituisce come valore supremo la personalità, e nella cui indefinita attuabilità attraverso il succedersi delle generazioni è posta la possibilità del progresso morale e della unificazione spirituale sempre più piena della specie umana. Alla luce di questo principio il L.: 1) riconduce nell'ambito della nozione di dovere — caratteristica dell'esperienza morale — anche quegli elementi che in opposizione al rigorismo kantiano son posti in rilievo nella concezione morale dell'« anima bella » (Schiller e Fics), a proposito della quale egli fa un ampio esame dei rapporti tra la funzione etica e quella estetica. 2) Illustra l'ordinamento giuridico come tecnica per l'ordinamento morale: confutando i tentativi di ridurre il diritto a qualche concetto estramorale, ne trova la radice nell'idea di bene morale e nella correlatività al concetto di dovere, in quanto l'idea di lecito scaturisce dalla coscienza della legittimità di respingere il limite e l'ostacolo — posto da altri individui — all'attuazione di un bene conforme a un principio etico riconoscibile anche da questi ultimi: onde la conclusione che se il contrasto è *occasione* per l'insorgenza della coscienza del diritto, la sostanza ideale di questo è l'*armonia*, l'*accordo*; e da questo punto di vista sono idealmente giustificati gli elementi empirici costitutivi della giuridicità (potere supremo e coattività). 3) Afferma, infine, la sovranità della morale in politica, mostrando come, entro l'ambito stesso di una rigorosa moralità politica, possano essere pienamente sodisfatte quelle esigenze alle quali l'amoralismo politico dà il massimo rilievo; e dimostra, rimettendo in valore alcuni elementi delle concezioni giusnaturalistiche, il valore deontologico e il concetto

ideale di certe nozioni della coscienza politica moderna (come volontà generale, contratto originario, società dei popoli ecc.).

*
* *

14. — ENZO BONAVENTURA, libero docente e incaricato di psicologia nell'Istituto di Studi Superiori di Firenze e assistente del De Sarlo nel Laboratorio di psicologia sperimentale, dopo alcuni scritti minori di psicologia e di logica, pubblicò un grosso volume su *Le qualità del mondo fisico*: *studi di filosofia naturale* (Firenze, « Pubblicazioni del R. Ist. di St. Sup. », 1916), in cui i dati della fisica, della chimica, della fisiologia non dirò solo che siano largamente utilizzati, ma costituiscono addirittura la base per la soluzione del problema, se sia o no possibile spiegare le differenze qualitative tra le diverse energie fisiche riducendole ad un unico tipo di energia: problema che il B. risolve in modo negativo, dimostrando che la riduzione delle molteplicità qualitative delle energie fisiche ad un'unica forma nel senso del meccanismo e di taluni indirizzi energetici, è illusoria.

Posteriormente egli ha volto la sua attività più in particolare agli studi e alle ricerche di psicologia, compiuti, nel laboratorio diretto dal De Sarlo, coi metodi rigorosi propri della psicologia moderna; ma la ricerca psicologica sebbene abbia anche, per lui, un valore in sè stessa, come ricerca scientifica, e un valore sociale, per le sue applicazioni, è stata ed è sempre, nell'economia dal suo pensiero, il punto di partenza e di appoggio per salire verso la filosofia.

Tra i problemi psicologici, oltre ad alcune questioni di metodo (come quelle del valore dell'introspezione e delle sue illusioni, a cui è dedicato il volume intitolato appunto *Ricerche sperimentali sulle illusioni dell'introspezione*, Firenze, 1915), quello che lo ha più attratto e su cui ha più lavorato, è il problema della *percezione*, concepita come elaborazione intellettuale dei dati sensoriali, e in ispecie della *percezione dello spazio e del tempo*: problema che da un lato connette la ricerca psicologica con concezioni d'importanza fondamentale per la fisica e per la matematica, dall'altra forma il punto centrale della teoria della conoscenza. Intorno a questo problema egli ha lavorato da vari anni, sia sottoponendo a revisione critica tutto il lavoro sinora compiuto sull'argomento, sia compiendo egli stesso ricerche sperimentali per chiarire quei punti che ancora gli sembravano non abbastanza illuminati. Alcune di

queste ricerche (concernenti l'attività del pensiero nella percezione tattile dello spazio; i mezzi coi quali si stabilisce e i limiti entro i quali si contiene l'accordo tra dati spaziali visivi e dati spaziali tattili; le illusioni ottico-geometriche; l'importanza dei giudizi spaziali visivi nella psicofisica) sono state già pubblicate in Riviste di psicologia italiane e straniere; ma la somma di tutte le ricerche e di tutti gli studi costituisce un grosso volume — già pronto, ma ancora inedito —, in cui il problema psicologico dello spazio e del tempo e le conseguenze filosofiche che ne scaturiscono, sono trattati in tutti loro aspetti.

E. PAOLO LAMANNA.